
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Ana-Cristina MANSO RODRÍGUEZ

Dei Verbum y la tradición crítica
hermenéutico-pragmática

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2013

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 6 mensis februarii anni 2013

Dr. Vicentius BALAGUER

Dr. Ioannes Ludovicus CABALLERO

Coram tribunali, die 19 mensis iunii anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LX, n. 2

Presentación

Resumen: Bajo la influencia de las metodologías histórico-críticas, la exégesis bíblica se ha visto abocada a un callejón sin salida en el que se presentan como opuestas la lectura científica y la lectura creyente de la Escritura. La primera, producto de la aplicación de métodos immanentistas, trata de acceder al sentido original de cada uno de los libros que conforman la Sagrada Escritura. De este modo, reduce su sentido al que tuvo en el pasado y reconoce tan sólo su dimensión humana. La lectura creyente, por el contrario, es fruto de una consideración holística de la Biblia, hecha en virtud de la autoría divina y a tenor del «valor añadido» que las palabras hagiográficas adquieren leídas en el contexto de la plenitud de la revelación –postulados que jamás admitiría la tradición histórico-crítica–. Ambas posturas resultan, por ello, irreconciliables.

La Constitución dogmática *Dei Verbum* presenta una solución a este problema que aparece avalada teóricamente por una nueva tradición científica inaugurada con el giro hermenéutico-pragmático de los años sesenta. En el marco instaurado por la hermenéutica filosófica, que implica la superación de los estrechos esquemas del racionalismo, parece posible un protocolo de interpretación que, partiendo de que la Escritura en su forma canónica es expresión de la revelación plenamente realizada, aplique, en los distintos estadios del proceso interpretativo, junto con los clásicos métodos filológicos de análisis, los métodos actuales –semiótica, neo-retórica, estética de la recepción, pragmática–, para desentrañar la perenne verdad contenida en ella.

Palabras clave: *Dei Verbum*, hermenéutica filosófica, semiótica.

Abstract: Under the influence of historical-critical methodologies, biblical exegesis has reached a dead end, in which we find, as opposites, scientific interpretation and Christian interpretation of the Scriptures. The former, a product of the application of immanentist methods, is concerned with reaching the original meaning of each one of the books that makes up the Holy Scriptures. Thus it reduces their meaning to the past and only recognises their human dimension. The latter, in contrast, is the fruit of a holistic view of the Bible, taken in virtue of divine authority and according to the 'added value' that the hagiographic words acquire in the context of the plenitude of the revelation –propositions that the historical-critical tradition will never accept–. Both positions are therefore irreconcilable.

The dogmatic constitution *Dei Verbum* presents a solution to this problem which seems to be theoretically guaranteed by a new scientific tradition inaugurated with the hermeneutical-pragmatic turn in the sixties. Within the framework of hermeneutical philosophy, which implies the superseding of the narrow schemes of rationalism, a protocol of interpretation appears to be possible. This interpretation, stemming from the fact that the Scriptures, in their canonical form are an expression of the fully realised revelation, applies, in the different states of the interpretative process, together with the classical philological methods of analysis, modern methods –semiotics, neo-rhetoric, reception theory, pragmatics– to decipher the perennial truth contained within them.

Keywords: *Dei Verbum*, hermeneutical philosophy, semiotics.

En el prólogo al primer tomo de su obra *Jesús de Nazaret*¹, fechado el 30 de septiembre de 2006, el papa Benedicto XVI señala el principal problema que la investigación histórico-crítica ha suscitado en la exégesis bíblica –especialmente desde los años cincuenta–, en relación con la figura de Jesucristo. Haciendo uso de dichas metodologías² y a fuerza de sutiles distinciones en los diversos estratos de la tradición –que han dado lugar a varias imágenes de Jesús, a cual más dispar–, se ha consolidado en esos ámbitos la oposición entre el «Jesús histórico», del que apenas sabríamos nada, y el polifacético «Cristo de la fe», imagen reflejada en los evangelios que resulta de la certeza apostólica de su divinidad³.

Quizá sea éste el caso más extremo de la deriva tomada por la exégesis histórico-crítica en los dos últimos siglos, pues resulta paradójico que el acceso científico –o al menos cierto tipo de acceso científico– a la Sagrada Escritura ponga en entredicho la historicidad de la poliédrica imagen de Jesucristo expresada en los Evangelios. Esta escisión entre la lectura científica y la lectura creyente de la Escritura constituye el principal problema y su solución el gran reto de la exégesis bíblica contemporánea.

El origen de tal crisis, además de tener su causa última en el giro filosófico kantiano, parece deberse fundamentalmente a la falta de adecuación de las metodologías histórico-críticas a la singularidad de la Sagrada Escritura⁴. Tal inadecuación se produce básicamente por sus premisas y por los límites que éstas imponen, especialmente relevantes si se tiene presente que cualquier otro tipo de metodología era inadmisibile en esa época.

La investigación histórico-crítica, de naturaleza racionalista e historicista, parte de que es posible el conocimiento objetivo y de que sólo puede ser considerado científico el método empírico propio de las ciencias experimentales. En función de eso, aspira a alcanzar únicamente lo que el autor humano quiso y pudo decir en su contexto histórico; y lo hace teniendo en cuenta tan solo los textos recibidos –no las interpretaciones que la tradición nos ha transmitido– y los conocimientos históricos a los que se pueda acceder mediante disciplinas auxiliares tales como la arqueología o la historia. Busca algo que pertenece al pasado y pretende recuperarlo en su condición de pasado. Por ello, interpreta cada libro desde la perspectiva del momento histórico de su redacción, concebida ésta como homogénea, y lo hace presuponiendo un contexto histórico de los acontecimientos uniforme. Es decir, se mueve en el ámbito de la inmanencia textual: parte únicamente del texto para alcanzar su referencia histórica original.

A pesar de todo, la investigación histórico-crítica permite detectar ciertas líneas de desarrollo o crecimiento de las tradiciones y percibir el proceso hacia una composición de la Escritura como tal, esto es, en su forma canónica⁵. Es decir, desde su condición inmanente, se revela limitada e intrínsecamente abierta a ser completada con otros métodos. Debería, por tanto, ser complementada con un movimiento hacia adelante, mediante el empleo de otros métodos que compensasen su movimiento natural, que es siempre hacia el pasado.

Obviamente, por los motivos aducidos, escapa a sus objetivos y a sus métodos una interpretación holística de la Biblia, hecha a tenor del *valor añadido* que las palabras humanas pueden adquirir leídas en un contexto distinto, el de la plenitud de la revelación, pues –como recuerda Benedicto XVI– la Sagrada Escritura no es simple literatura que se pueda reducir a su dimensión humana⁶. Es un conjunto de documentos con base histórica, escritos por diversos autores y transmitidos en el seno de una comunidad viva, cuya forma canónica definitiva, obra de la Iglesia asistida por la inspiración del Espíritu Santo, es considerada por ella expresión intemporal de la revelación plenamente realizada. A través de la Biblia, Dios habla a su pueblo, la Iglesia de todos los tiempos, y es en el contexto de esa tradición en que ha surgido y se ha transmitido donde propiamente cobra su sentido.

La misma Palabra de Dios, de hecho, nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla se requiere un trascender y un proceso de comprensión, que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital. Siempre y sólo en la unidad dinámica del conjunto los muchos libros forman un Libro, la Palabra de Dios y la acción de Dios en el mundo se revelan en la palabra y en la historia humana⁷.

Pero esta dimensión sobrenatural de la Escritura, para cuyo acceso se requiere una lectura extrínseca –no ceñida a la mera textualidad sino teniendo en cuenta su referencia global– y holística –aceptando que se trata, desde la era cristiana, de un conjunto de libros que gozan de una unidad orgánica, precisamente porque aluden a una misma historia salvífica–, escapa metodológicamente a la investigación histórico-crítica, que –como decimos– sólo contempla la autoría humana de cada texto y su sentido en el concreto contexto histórico de origen.

Dicho de otro modo, la investigación histórico-crítica, con sus postulados de partida, jamás admitiría, sobre el supuesto de su autoría divina, que la

Biblia pueda ser concebida y leída como una obra de obras, cuyo sentido global no se corresponde exactamente con el procurado por el hagiógrafo.

En conclusión, una investigación que se limita a la aplicación de metodologías histórico-críticas cercena necesariamente la Sagrada Escritura ya que aquéllas, aunque útiles y necesarias para determinadas tareas, la reducen a palabra en el pasado y contemplan sólo su dimensión humana. De este modo, imposibilitan el acceso al sentido que cada libro tiene en el contexto canónico, donde –junto con el resto– expresa la revelación plenamente realizada. Se precisa, por tanto, otro planteamiento gnoseológico más amplio que incluya la investigación histórico-crítica pero que admita también otras metodologías.

En diversas ocasiones, el entonces Cardenal Ratzinger ha afirmado que la solución a este problema se encuentra formulada, aunque no de forma explícita, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, y ha lamentado que ésta no haya sido interpretada adecuadamente⁸.

Por este motivo y partiendo de esta sugerencia y del diagnóstico brevemente expuesto aquí, el presente trabajo se propone estudiar la propuesta exegética de *Dei Verbum*, en el marco interpretativo inaugurado por la hermenéutica filosófica contemporánea, con el fin de esbozar el camino que –a nuestro entender– podría seguirse para alcanzar una interpretación científica –realizada con los métodos exegéticos al uso en la crítica literaria actual–, que al mismo tiempo se adapte a la singular naturaleza de la Escritura –como ha hecho la secular tradición interpretativa de la Iglesia–.

Para esto, consideramos necesario, en primer lugar, reflexionar acerca del método histórico-crítico –origen, extensión y caracterización– y de la impronta que ha dejado en la exégesis bíblica católica desde finales del siglo XIX. No buscamos tanto hacer un balance de los logros de las metodologías histórico-críticas cuanto ilustrar acerca de los motivos por los que éstas resultan insuficientes a la hora de interpretar la Escritura. Asimismo, pretendemos determinar los efectos de su influencia en la exégesis católica y la pervivencia o superación de los mismos tras *Dei Verbum*. Para elucidar esto último, analizamos algunos de los manuales de Introducción a la Sagrada Escritura al uso, anteriores y posteriores al Concilio, y alguna otra monografía, centrando la atención principalmente en el ámbito europeo, por ser éste el entorno donde, por entonces, se desarrollaba un diálogo teológico más intenso.

Una vez conocido el contexto exegético anterior a *Dei Verbum* y vistos los efectos de su recepción, procedemos –en el segundo capítulo– al análisis de su propuesta exegética, para lo cual creemos necesario no limitarnos al estudio

del párrafo duodécimo (*Dei Verbum*, EB 688-690)⁹, dedicado a la interpretación de la Sagrada Escritura, sino también ofrecer un estudio de su estructura global y de sus contenidos, por considerar la unidad orgánica del documento especialmente relevante.

Dado que el giro provocado por la hermenéutica filosófica contemporánea ha supuesto un profundo cambio en las nociones de *racionalidad* y de *comprensión* frente a las sostenidas por la tradición racionalista y puesto que su influjo en la dirección de las nuevas corrientes de crítica literaria ha sido notable, consideramos que aquélla inaugura una nueva tradición de investigación que rebate y supera los postulados racionalistas. Por ello, dedicamos el tercer capítulo a exponer, desde sus comienzos y de forma pormenorizada, esta corriente filosófica contemporánea, que –en nuestra opinión– inaugura un marco interpretativo más acorde con la propuesta conciliar.

Finalmente, exponemos –en el cuarto capítulo– la contribución que la crítica literaria actual ha hecho al análisis de textos. Ello permite pergeñar una noción de texto adecuada a la Sagrada Escritura y acorde con la propuesta exegética de *Dei Verbum* –lo cual consideramos que debería ser el punto de partida de cualquier propuesta exegética–, y esbozar, asimismo, un posible protocolo de interpretación adecuado a las peculiaridades que presenta la comunicación textual, en el que se incluyan aquellas metodologías que pueden contribuir a alcanzar la verdad contenida en la Sagrada Escritura.

La presente publicación recoge el capítulo segundo de este trabajo, correspondiente al análisis de la propuesta exegética conciliar.

Notas de la Presentación

1. Cfr. Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Editorial La Esfera de los libros, Madrid 2007, 7-21.
2. Preferimos hablar de metodologías histórico-críticas y no de un solo método porque consideramos que se trata de una realidad heterogénea y multidisciplinar –como justificamos en el capítulo I, 1–.
3. Como es sabido, la continuidad entre la figura histórica de Jesús y su reflejo en la Sagrada Escritura es cuestionada por vez primera por Hermann Reimarus (1694-1768), con su «Teoría del fraude» y definitivamente negada por David Strauss (1808-1874), en su obra *Vida de Jesús*, de 1837. Una sencilla exposición de esta cuestión puede encontrarse en José Ignacio VICENTINI, «El Jesús histórico y el Cristo de la fe», *Revista Bíblica*, 33 (1971) 339-350.
4. Sigo –además del prólogo citado– Joseph RATZINGER, Prefacio al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993, cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994, segunda edición, EB 1259-1263, especialmente EB 1259-1261. En él, el entonces Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, por ende, Presidente de la PCB, realiza un breve diagnóstico de la situación exegética actual. En adelante, citaré este Documento según la numeración del *Enchiridion Biblicum*.
5. Algo similar apunta también Rudolf Schnackenburg al afirmar que de la interpretación histórico-crítica del Evangelio se puede colegir que la figura de Jesús carecería de coherencia interna y de verosimilitud –resultaría *vaga, irreal e inexplicable*– si no se enraizara en Dios. Dicho de otro modo, incluso una lectura inmanente de la Escritura exigiría, por coherencia interna, que la identidad de Jesucristo fuese la de *hijo de Dios* (cfr. Rudolf SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Biblioteca Herder, Barcelona 1998, 354).
6. Cfr. Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 17.
7. Joseph RATZINGER (BENEDICTUS XVI), «Lutetiae Parisiorum Summus Pontifex viros Culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis (12-09-2008)», *AAS* 100 (2008) 721-730. Cito por la versión oficial en castellano.
8. Cfr. especialmente Joseph RATZINGER, «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approches of Exegesis Today», conferencia pronunciada el 27 de enero de 1988, siendo entonces Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Cito por la versión en castellano, cfr. Joseph RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en Joseph RATZINGER (et al.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra (Colección «Libros Palabra»), Madrid 2003, 19-54, especialmente 26-27.
9. Cfr. CONCILIUS, «Constitutio Dogmatica *Dei Verbum* de Divina Revelatione», *AAS* 58 (1966) 817-835, 12. En adelante, citaré tanto por el número de párrafo como por la numeración del *Enchiridion Biblicum*.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13

Capítulo I

LA EXÉGESIS BÍBLICA CATÓLICA ANTES Y DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

INTRODUCCIÓN	21
1. EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO: ORIGEN, EXTENSIÓN Y CARACTERIZACIÓN	22
1.1. El método histórico-crítico, expresión metodológica de la Reforma	29
1.1.1. El planteamiento reformista: un nuevo paradigma de lectura	33
1.1.2. La exégesis humanista en los siglos XIV al XVI	53
1.2. El método histórico-crítico o la definitiva reducción de la Escritura a su sentido literal	56
1.3. El método histórico-crítico, producto del espíritu ilustrado	61
1.4. El método histórico-crítico, método con aspiraciones científicas: La postura de la Pontificia Comisión Bíblica	66
1.5. Caracterización del método histórico-crítico	71
1.6. ¿Método histórico-crítico o tradición de investigación racionalista?	75
2. LA ESCRITURA Y SU INTERPRETACIÓN EN LOS MANUALES ANTERIORES AL CONCILIO VATICANO II	80
3. LA ESCRITURA Y SU INTERPRETACIÓN EN LOS MANUALES POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II	96
3.1. Pierre Grelot, <i>La Bible, parole de Dieu</i> , de 1965	97
3.2. Valerio Mannucci, <i>Bibbia come parola di Dio: introduzione generale alla sacra scrittura</i> , de 1981	103
3.3. Antonio M ^a Artola y José Manuel Sánchez Caro, <i>Biblia y palabra de Dios</i> , de 1992	112
3.4. Michelangelo Tabet, <i>Introduzione generale alla Bibbia</i> , de 1998	123
4. OTRAS PROPUESTAS HERMENÉUTICAS POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II: DOS MONOGRAFÍAS SOBRE HERMENÉUTICA	132
4.1. Raymond E. BROWN y Sandra M. SCHNEIDERS, «Hermeneutics», de 1990	132
4.2. Luis Alonso Schökel y José M ^a Bravo, <i>Apuntes de hermenéutica</i> , de 1994	140

5. PCB, <i>LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA</i> , DE 1993	145
5.1. Métodos y acercamientos para la interpretación	149
5.2. Hermenéutica y sentidos de la Escritura	153
5.3. Dimensiones características de la interpretación católica	156
5.4. Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia	158
5.5. La propuesta hermenéutica del Documento: análisis y conclusiones	160
CONCLUSIÓN	162

Capítulo II

LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI VERBUM* SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN

INTRODUCCIÓN: DE <i>DEI FILIUS</i> A <i>DEI VERBUM</i> , UN NUEVO PLANTEAMIENTO	165
1. LA ESTRUCTURA DE <i>DEI VERBUM</i>	170
2. EL TÍTULO: LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE LA EXPRESIÓN <i>DEI VERBUM</i>	176
2.1. Acepciones de la expresión <i>Dei verbum</i>	177
2.2. <i>Verbum caro factum</i> y <i>Dei verbum</i>	180
2.3. Acepciones del término <i>Evangelium</i>	181
3. LA ECONOMÍA DE LA REVELACIÓN	183
3.1. Economía de la revelación: aspectos formales	184
3.2. Economía de la revelación: aspectos temáticos. Novedades en la noción de <i>revelatio</i>	186
4. LA ECONOMÍA DE LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN DIVINA	197
4.1. Economía de la transmisión de la revelación: aspectos formales	198
4.2. Economía de la transmisión de la revelación: aspectos temáticos	198
5. LOS APÓSTOLES EN LA REVELACIÓN Y EN LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN	207
6. RELACIONES ENTRE TRADICIÓN Y ESCRITURA: LA ESCRITURA EN EL PROCESO DE REVELACIÓN	209
7. INSPIRACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA: ASPECTOS FORMALES Y TEMÁTICOS DEL CAPÍTULO III DE <i>DEI VERBUM</i>	214
7.1. Inspiración y verdad	216
7.2. Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura	221
7.3. Condescendencia de Dios	222
8. <i>DEI VERBUM</i> 12A	222
8.1. <i>Quid Ipse nobiscum communicare voluerit</i>	223
8.2. <i>Quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit</i>	225
8.3. ¿La intención de Dios frente a las intenciones de los hombres o un itinerario para llegar al sentido?	229
8.4. Relación entre el sentido global de la Escritura y los sentidos dados por los hagiógrafos	232
8.5. El método o itinerario para la comprensión de la Escritura	240
9. <i>DEI VERBUM</i> 12B	245

ÍNDICE DE LA TESIS

10. <i>DEI VERBUM</i> 12C	250
10.1. <i>Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit</i>	250
10.2. <i>Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum</i>	257
10.3. <i>Contentum et unitatem totius Scripturae</i>	259
10.4. El estatuto del exegeta y la actuación del Magisterio	262
10.5. El sentido espiritual en <i>Dei Verbum</i> 12	266
CONCLUSIÓN	267

Capítulo III

APORTACIONES DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA A LA EXÉGESIS BÍBLICA. UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA ACORDE CON *DEI VERBUM*

INTRODUCCIÓN: DISTINTAS ACEPTACIONES DEL TÉRMINO HERMENÉUTICA	271
1. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA, TÉCNICA O ROMÁNTICA: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834)	280
1.1. Raíces de la hermenéutica romántica	281
1.2. Propuesta hermenéutica de Schleiermacher	289
2. HERMENÉUTICA HISTORICISTA: WILHELM DILTHEY (1833-1911)	299
2.1. Búsqueda de un fundamento para las <i>Geisteswissenschaften</i>	300
2.2. Aportación de Dilthey a las <i>Geisteswissenschaften</i> y sus implicaciones hermenéuticas	310
3. ONTOLOGIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA: MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)	320
4. HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA O FILOSOFÍA HERMENÉUTICA: HANS-GEORG GADAMER (1900-2002)	332
4.1. Punto de partida de <i>Verdad y método</i>	335
4.2. Revisión crítica de la hermenéutica romántica e historicista	342
4.3. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica	350
4.4. El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica	361
4.5. Rehabilitación de la tradición	376
5. FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA: PAUL RICOEUR (1913-2005)	386
6. <i>DEI VERBUM</i> , UNA PROPUESTA ACORDE CON LA HERMENÉUTICA	400

Capítulo IV

CONTRIBUCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, LA LINGÜÍSTICA Y LA CRÍTICA LITERARIA ACTUALES A LA EXÉGESIS BÍBLICA

INTRODUCCIÓN	405
1. PANORÁMICA GENERAL: LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN EL SIGLO XX	408
2. LA LINGÜÍSTICA EN EL SIGLO XX	413
2.1. La propuesta lingüística de Ferdinand de Saussure	414
2.2. Enmiendas a la propuesta saussureana: la glosemática de Louis Hjelmslev	419
2.3. Karl Bühler y Roman Jakobson: Hacia un planteamiento comunicativo del lenguaje.	424

2.4. La gramática generativa de Noam Chomsky	429
2.5. Estructuralismo <i>versus</i> estructuralismo: Émile Benveniste	433
3. LA TEORÍA Y LA CRÍTICA LITERARIAS EN EL SIGLO XX	439
3.1. La quiebra del positivismo en el ámbito de la crítica literaria y la instauración del estructuralismo literario	440
3.2. La crisis del estructuralismo: De la gramática textual a la pragmática literaria	449
3.3. La hora del lector: Estética de la recepción	465
3.4. La deconstrucción	478
3.5. La neorretórica	481
4. UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA ACORDE CON <i>DEI VERBUM</i>	491
4.1. Noción de texto	494
4.2. Una noción de texto para la Sagrada Escritura según la propuesta de <i>Dei Verbum</i>	500
4.3. La comunicación textual	502
CONCLUSIÓN	509
CONCLUSIONES	511
BIBLIOGRAFÍA	519

1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- BENEDICTUS XV, «Littera Encyclica *Spiritus Paraclitus* (15-09-1920)», *Acta Apostolicæ Sedis*, Annus XII, Num. 10 (1920) 385-423.
- BENEDICTUS XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus CII, Num. 11 (2010) 681-787.
- BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. (Studiorum Universitatem Ratisbonensem, 12-09-2006)», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus XCVIII, Num. 10 (2006) 728-739.
- BENEDICTUS XVI, «Lutetiae Parisiorum Summus Pontifex viros Culturae deditos convenit apud Collegium a Bernardinis (12-09-2008)», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus C, Num. 10 (2008) 721-730.
- CONCILIIUM, «Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione *Dei Verbum*», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus LVIII, Num. 12 (1966) 817-835.
- CONCILIIUM, «Constitutio Dogmatica *Dei Filius*», *Acta Sanctæ Sedis*. In compendium opportune redacta et illustrata, Vol. V (1911) 481-493.
- CONCILIIUM, «Constitutio Dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus LVII, Num. 1 (1965) 5-71.
- CONCILIIUM, «Decreto sobre las Escrituras Canónicas», *Concilio de Trento*, Sesión IV, 08-04-1546.
- JOANNES PAULUS II, «I expleto sæculo a Litt. Enc. *Providentissimus Deus* necnon L exeunte anno a Litt. Enc. *Divino afflante Spiritu* foras datis habita (23-04-1993)», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus LXXXVI, Num. 3 (1994) 232-243.
- LEO XIII, «Littera Encyclica *Providentissimus Deus*», *Acta Sanctæ Sedis*. In compendium opportune redacta et illustrata, Vol. XXVI (1893-94) 269-292.
- PAULUS VI, «Ai professori di Sacra Scrittura», en PABLO VI, *Encicliche e Discorsi*, Luggio-1970-Dicembre, XXI, Edizioni Paoline, Roma 1971, 125-130.
- PIUS XII, «Littera Encyclica *Divino afflante Spiritu*», *Acta Apostolicæ Sedis. Commentarium officiale*, Annus XXXV, Num. 10 (1943) 297-326.

2. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- ACERO FERNÁNDEZ, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Editorial Cincel, Madrid 1985.
- AGUA PÉREZ, A. DEL, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica (Biblioteca Midrásica, 4), Valencia 1985.
- AGUIAR E SILVA, V. M. de, *vid.* SILVA, V. M. de Aguiar.
- ALARCOS LLORACH, E., *Estudios de gramática funcional del español*, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1984.
- *Gramática de la lengua española*, Editorial Espasa-Calpe (Colección Nebrija), Madrid 1994.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, T., «Textualidad y comunicación: persistencia y renovación del sistema retórico (La *rhetorica recepta* como base de la retórica moderna), en RUIZ CASTELLANOS, A., VIÑEZ SÁNCHEZ, A., y SÁEZ DURÁN J. (coords.), *Retórica y texto. III Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, 3-14.
- *Retórica*, Editorial Síntesis, Madrid 1991.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, T. y CHICO RICO, F., «La teoría de la crítica lingüística y formal», en AULLÓN DE HARO, P. (ed.), *Teoría de la crítica literaria*, Editorial Trotta, Madrid 1994, 175-293.
- ALCARAZ VARÓ, E. y MARTÍNEZ LINARES, M^a A., *Diccionario de lingüística moderna*, Editorial Ariel, Barcelona 1997.
- ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992.
- ALONSO SCHÖKEL, L. (dir), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Dei Verbum sobre la divina revelación*, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969.
- *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y BRAVO, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Editorial Trotta, Valladolid 1997, segunda edición.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y ARTOLA, A. M^a, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución 'Dei Verbum'*, Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1991.
- ARANDA, G., «Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura (una 'quaestio' de Santo Tomás citada por la Constitución 'Dei Verbum'», *Scripta Theologica* 9 (1977) 393-424.
- «Acercamiento canónico e interpretación en la Iglesia», *Scripta Theologica* 27 (1995) 141-148.
- «Función de la Escritura en la revelación», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Dios en la Palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 491-502.
- «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», en CASCIARO, J.M^a (ed.), *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 529-562.

- «Tradición, tradiciones y Sagrada Escritura», en VV. AA., *Teología del Sacerdocio* 21. Ministerio, tradición y regla de fe en los tres primeros siglos, Aldecoa, Burgos 1990, 13-66.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Institutos de Estudios Políticos, Madrid 1971.
- ARNALDICH, L., «La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin», en VV. AA., *Valoración sobrenatural del Cosmos. La inspiración bíblica. Otros estudios. XIV Semana Bíblica Española*, Madrid 1954, 129-163.
- ARTOLA, A. M^a, *De la revelación a la inspiración*, San Jerónimo, Valencia-Bilbao 1983.
- De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica, Universidad de Deusto, Bilbao 1983.
- *La escritura inspirada: estudios sobre la inspiración bíblica*, Mensajero (Publicaciones de la Universidad de Deusto), Bilbao 1994.
- ARTOLA, A. M^a y SÁNCHEZ CARO, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, cuarta edición.
- ASENSI, M., «Retórica logográfica y psicagogías de la retórica (Notas sobre la retórica en la actualidad)», *RLit* LII, 103, 1990, 5-46.
- ASHTON, J., «Cristo, mediador y plenitud de la revelación (DV. 4)», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 208-211.
- AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1979.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Editorial Paidós, Barcelona 1982.
- AYLLÓN, J. R., IZQUIERDO, M., DÍAZ, C., *Historia de la Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona 2004.
- AZNAR, E., *Coherencia textual y lectura*, Universitat de Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació, Barcelona 1991.
- BAJTIN, M. *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris 1978.
- BALAGUER, V., «Antes del comentario. La centralidad de la noción de texto en la hermenéutica de Paul Ricœur», en TORRE, E. y GARCÍA BARRIENTOS, J. L. (eds.), *Comentario de textos literarios hispánicos: homenaje a Miguel Ángel Garrido*, Editorial Síntesis, Madrid 1997, 21-33.
- «Biblia, razón y fe», *Scripta Theologica* 39 (2007/3) 783-799.
- (coord.), *Comprender los Evangelios*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- «La Constitución Dogmática Dei Verbum y los estudios bíblicos en el s. XX», *Anuario de Historia de la Iglesia* 10 (2001) 239-251.
- «La Cuestión hermenéutica en el Documento Sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia», *Scripta Theologica* 27 (1995/1) 163-177.
- «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 407-439.

- «La 'economía' de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 893-939.
- «Evangelio e historia a la luz de las ciencias del lenguaje», v. CASCIARO, J.M^a; BALAGUER, V.
- «Los Hechos de los Apóstoles y la Historia narrativa», en SARANYANA, J. I., DE LA LAMA, E. y LLUCH-BAIXAULI, M. (dirs.), *Qué es la Historia de la Iglesia. XVI Simposio Internacional de Teología*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 553-563.
- *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricœur*, Ediciones Universidad de Navarra (Anejos de *RILCE*, n° 40), Pamplona 2002.
- «Paul Ricœur, Premio Internacional Pablo VI de 2003. Una teoría de la historia», *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004) 257-282.
- «La relevancia de la noción de texto en la hermenéutica bíblica», en TABET, M. A. (ed.), *La Sacra Scrittura anima de la teologia: atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999, 248-260.
- «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 345-383.
- «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», *Scripta Theologica* 36 (2004/2) 509-563.
- «El sentido literal y el sentido teológico de la Sagrada Escritura» en ARANDA, G. y CABALLERO, J. L. (dir.), *La Sagrada Escritura, palabra actual, XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 51-68.
- «La teología narrativa», *Scripta Theologica* 28 (1996/2) 689-712.
- *Testimonio y tradición en San Marcos: narratología del segundo evangelio*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990.
- BARTHES, R., *Crítica y verdad*, Ediciones Siglo XXI, Madrid 1972.
- *Ensayos críticos*, Editorial Seix Barral, Barcelona 1983.
- *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la Escritura*, Editorial Paidós, Barcelona 1987.
- «Théorie du texte», en Claude GREGORY (dir.), *Encyclopædia Universalis France* XIV, Paris 1977-1996.
- BEAUGRANDE, R.-A. de y DRESSLER, W. U., *Introducción a la lingüística del texto*, Editorial Ariel, Barcelona 1997.
- BENEDICTUS XVI, *vid.* Ratzinger, J.
- BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI Editores, Madrid 1974.
- *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI Editores, Madrid 1977.
- BERTI, E., «Evento comunicativo e interpretazione di un testo bíblico», *Gregorianum* 83, 4 (2002) 655-678.
- BETTI, U. et al. (ed.), *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione: Storia, testo latino della schema preconciliare*, Elle Di Ci, Torino 1967.
- BEUMER, J., «La inspiración de la Sagrada Escritura», en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., *Historia de los Dogmas I* 3b, BAC Enciclopedias, Madrid 1973.

- BLANK, R., *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann (ThDiss 16)*, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, Basel 1981.
- BLONDEL, M., *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*, Ediciones Cristianidad (Biblioteca Teológica «Clásicos del siglo XX»), Madrid 2004.
- BOBES NAVES, M^a del C., *Crítica del conocimiento literario*, Editorial Arco/Libros, Madrid 2008.
- «Historia y estructuralismo. Los postestructuralismos (semiología y postmodernidad)», en DE LA FUENTE, R. (ed.), *La historia de la literatura y la crítica*, Ediciones Colegio de España, Salamanca 1999, 29-64.
- *La novela*, Editorial Síntesis, Madrid 1993.
- *La semiología*, Editorial Síntesis, Madrid 1989.
- BOLLNOW, O. F., *Das Verstehen: drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Kirchheim & Co., Mainz 1949.
- BOOTH, W. C., *La retórica de la ficción*, Editorial Bosch, Barcelona 1974.
- BORI, P. C., *L'interpretation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991.
- BROWN, R., *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1997, segunda edición.
- «Hermenéutica», en BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E., *Comentario Bíblico «San Jerónimo» V*, Madrid 1972, 280-323.
- BROWN, R. E. y SCHNEIDERS, S. M., «Hermenéutica», en BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 827-855.
- BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1961, segunda edición.
- CALVO PÉREZ, J., *Introducción a la pragmática del español*, Editorial Cátedra, Madrid 1994.
- CANTILENA, M., «Le perplessità di un filologo», *Studia Patavina* 43 (1996-I) 43-61.
- CARNAP, R., *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1942.
- CASCIARO, J. M^a, «El acceso a Jesús a través de los Evangelios», en Mateo-Seco, L. F. (dir), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, 79-110.
- CASCIARO, J. M^a, «Biblia», *Gran Enciclopedia Rialp IV*, Ediciones Rialp, Madrid 1974, 137-143.
- (ed.), *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986.
- *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983.
- «Heurística», *Gran Enciclopedia Rialp XI*, Ediciones Rialp, Madrid 1973, 746-749.
- «El método histórico-crítico en La interpretación de la Biblia», *Scripta Theologica* 27 (1995) 131-139.

- «Noemática», *Gran Enciclopedia Rialp* XVI, Ediciones Rialp, Madrid 1973, 867-873.
- «Proforística», *Gran Enciclopedia Rialp* XIX, Ediciones Rialp, Madrid 1974, 225-227.
- CASCIARO, J. M^a; BALAGUER, V., «Evangelio e historia a la luz de las ciencias del lenguaje», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Dios en la Palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 519-533.
- CEREZO ARRIAZA, M., *Texto, contexto y situación. Guía para el desarrollo de las competencias textuales y discursivas*, Editorial Octaedro, Barcelona 1997.
- ČERNÝ, J., *Historia de la Lingüística*, Universidad de Extremadura, Cáceres 1998.
- COLOMBO, G., «Intorno all'«Esegesi scientifica»», en POTTERIE, I. DE LA (et al.), *L'Esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1992, editoriale di Luciano Pacomio, 169-214.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheller, Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona 1990.
- COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1965, segunda edición.
- CONESA, F. y NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje*, Editorial Herder, Barcelona 2002, segunda edición.
- CONGAR, Y. M. J., *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Les Éditions du Cerf, Lotour-Maubourg, Paris 1983.
- *La tradición y las tradiciones II. Ensayo teológico*, Ediciones Dinos, San Sebastián 1964.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía VII: De Fichte a Nietzsche*, Editorial Ariel, Barcelona-Caracas-México 1978.
- COSERIU, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Editorial Gredos, Madrid 1978.
- CRUVEILHIER, P., «Herméneutique sacrée», *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, III, Letouzey et Ané, Paris 1938, cc. 1482-1524.
- CRUZ CRUZ, J., *Filosofía de la historia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002, segunda edición revisada.
- *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- CURTIUS, E., *Literatura europea y Edad Media latina*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981.
- CHAPA, J., «La antropología teológica de Rudolf Bultmann», *Scripta Theologica* 36 (2004/1) 231-257.
- «La materialidad de la Palabra: manuscritos que hablan», *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 9-37.
- CHARLES, Michel, *Rhétorique de la lecture*, Éditions du Seuil, Paris 1977.
- CHATMAN, S., *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Editorial Taurus, Madrid 1990.

- CHICO RICO, F., *Pragmática y construcción literaria. Discurso retórico y discurso narrativo*, Universidad de Alicante, Murcia 1988.
- «La teoría de la crítica lingüística y formal», v. ALBALADEJO MAYORDOMO, T. y CHICO RICO, F.
- CHILDS, B. S., *Biblical theology of the Old and New Testament. Theological Reflexion on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1987.
- *The New Testament as Canon. An Introduction*, Trinity Press International, Philadelphia 1994.
- DACIA, A. DE, «Rotulus pugillaris», *Angelicum: periodicum internationale de re philosophica et theologia* 6 (1929) 253-278.
- DANIÉLOU, J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée (II)*, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècle, Desclée, Tournai (Belgium), 1961.
- DÍAZ Y DÍAZ, J. et al., *Introducción general a la Sagrada Escritura*, A.F.E.B.E., Madrid 1957.
- DIJK, T. A. van, «La pragmática de la comunicación literaria», en Mayoral, J. A. (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Arco/Libros, Madrid 1987, 171-194.
- *Some Aspects of Text Grammars*, Mouton, La Haya-París 1972.
- *Texto y contexto. (Semántica y pragmática del discurso)*, Cátedra, Madrid 1984, segunda edición.
- DILTHEY, W., *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona 1986.
- *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1966, segunda edición.
- *Obras de Wilhelm Dilthey. VI. Psicología y teoría del conocimiento*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1951, segunda edición.
- DOLEŽEL, L., *Historia breve de la poética*, Síntesis, Madrid 1990.
- *Historia de la poética*, en Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO (dir.), *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*, Editorial Síntesis, Madrid 2009, 237-367.
- DOMINGO MORATALLA, T., «La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricœur», *Especulo. Revista de estudios literarios* (24), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2003.
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., «Literatura y actos del lenguaje», en MAYORAL, J. A. (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Arco/Libros, Madrid 1987, 83-121.
- *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1993.
- *Teoría de la Literatura*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces S.A., Madrid 2002.
- DREYFUS, F., «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202.
- «L'Actualisation de l'Écriture. I. Du texte à la vie», *Revue Biblique* 86 (1979) 5-58.
- «L'Actualisation de l'Écriture. II. L'action de l'Ésprit», *Revue Biblique* 86 (1979) 161-193.
- «L'Actualisation de l'Écriture. III. La place de la tradition», *Revue Biblique* 86 (1979) 321-384.

- «Exégèse en Sorbone, exégèse en Église», *Revue Biblique* 82 (1975) 321-359.
- *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984, troisième édition.
- DROUSEN, J. G., *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Editorial Alfa, Barcelona 1983.
- DUHAIME, J. et MAINVILLE, O. (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Médiaspaul, Québec 1994.
- DUMAIS, M., «Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récents», *New Testament Studies* 45 (1999) 310-331.
- DUCROT, O. y TODOROV, T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Editorial Siglo XXI Argentina, Buenos Aires 2003.
- DUCROT, O. y SCHAEFFER, J.-M., *Nuevo Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Editorial Arrecife, Madrid 1998.
- DUPONT, J., «Storicità dei Vangeli e metodo storico dei vangeli nella costituzione dogmatica Dei Verbum», en VV. AA. *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti del Convegno di studi «Il Concilio Vaticano II venti anni dopo»*. Catania 21-22 Aprile 5-6 Maggio 1983, Edizioni OFTeS, Palermo 1984, 51-73.
- EBELING, G., «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», *ZThK* 47 (1950) 1-46.
- ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Editorial Lumen, Barcelona 1981.
- *Los límites de la interpretación*, Editorial Lumen, Barcelona 1992.
- *Tratado de semiótica general*, Editorial Lumen, Barcelona 1977.
- EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990.
- EICHER, P. (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Editorial Herder, Barcelona 1989.
- ELDERS, L., «El problema de la hermenéutica», en CASCIARO, J. M^a. (ed.), *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 131-143.
- ESCANDELL VIDAL, M^a V., *Introducción a la pragmática*, Editorial Ariel, Barcelona 1999, nueva edición actualizada.
- FABRIS, R., «Lo sviluppo e l'applicazione del metodo storico-critico nell'esegesi biblica (secoli XVII-XIX)», en *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna 1992, 103-145.
- FERRARIS, M., *La hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- *Historia de la hermenéutica*, Ediciones Akal, Madrid 2000.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía I-IV*, Alianza Editorial, Madrid 1979.
- *Diccionario de Filosofía abreviado*, Edhasa-Sudamericana, Barcelona 1986, décima reimpresión.
- FIGURA, M., «Sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios», *Communio* 23 (2001/2) 167-183.

- FISH, S., *Is there a Text in this class? The Authority of Onterpretative Communities*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980.
- FISICHELLA, R., «La teología de la revelación. Situación actual», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 41-82.
- FLAMARIQUE, L., «Interpretación», en BEUCHOT M. y ARENAS-DOLZ, F. (dirs.), *Diez palabras clave en Hermenéutica Filosófica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 257-294.
- «Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica», *Thémata. Revista de filosofía* 28 (2002) 215-233.
- *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona 1999.
- FUENTE, R. de la (ed.), *La historia de la literatura y la crítica*, Ediciones Colegio de España, Salamanca 1999.
- FUSCO, V., «Introduzione generale ai Sinottici» en LÀCONI, M. e Collaboratori, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Editrice Elledici (Logos. Corso di Studi Biblici 5), Torino 2002, segunda edición, 37-122.
- «Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», *Studia Patavina* 41 (1994) 341-398.
- GABEL, H., «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», en VV. AA., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001, 64-84.
- GADAMER, H.-G., «Kant y el giro hermenéutico», en *Los caminos de Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona 2002, 57-66.
- *Verdad y método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1984.
- *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992.
- GALVÁN, L., *El Poema del Cid en España, 1779-1936: Recepción, mediación, historia de la filología*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
- GARCÍA BERRIO, A., *Teoría de la Literatura. (La construcción del significado poético)*, Ediciones Cátedra (Crítica y estudios literarios), Madrid 1989.
- GARCÍA LÓPEZ, J., «Objeto», *Gran Enciclopedia Rialp XVII*, Ediciones Rialp, Madrid 1973, 169.
- GARCÍA-JALÓN, S., *Lingüística y exégesis bíblica*, BAC, Madrid 2001.
- GARGANO, I., «La metodología exegética de los Padres», en SIMIAN-YOFRE, H. (ed), *Metodología del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme (Biblioteca de Estudios Bíblicos 106), Salamanca 2001, 203-229.
- GARRIDO GALLARDO, M. A., «Fuerza y actualidad de los textos», en ARANDA, G. y CABALLERO, J. L. (dir), *La Sagrada Escritura, palabra actual, XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, 2005, 17-34.

- *El lenguaje literario. Vocabulario critico*, Editorial Síntesis, Madrid 2009.
- *Nueva Introducción a la Teoría de la Literatura*, Síntesis, Madrid 2000.
- GECKELER, H., *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1976.
- GIBERT, P., *Breve storia dell'esegesi biblica*, Editrice Queriniana, Brescia 1995.
- GIL HELLÍN, F. (comp.), *Dei Verbum. Constitutio dogmatica de divina revelatione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, cop. 1993.
- GONZÁLEZ F., A., «La historia como revelación de Dios según Pannenberg. Reflexión crítica», *Revista latinoamericana de teología* 25 (1992) 59-81.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.
- GORLÉE, D. L., «Hacia una semiótica textual peirceana (I)», *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* 6 (1997) 309-326.
- «Hacia una semiótica textual peirceana (II)», *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* 7 (1998) 185-201.
- GRECH, P., «L'ermeneutica biblica nel XX secolo», *Studia Patavina* 41 (1994) 399-410.
- «Hermenéutica», en VV. AA., *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, dirigido por ROSSANO, P., RAVASI, G. y GIRLANDA, A., Madrid 1990, 733-762.
- «El problema hermenéutico del siglo II», en CASCIARO, J. M^a (ed.), *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 591-600.
- GREIMAS, A. J. y COURTÉS, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1982.
- GREISCH, J., NEUFELD, K., THEOBALD, Ch., *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Beauchesne (Théologie Historique 24), Paris 1973.
- GRELOT, P., *La Biblia, Palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Editorial Herder, Barcelona 1968.
- «La constitution sur la révélation. I. La préparation d'un schéma conciliaire», *Études* 324 (1966) 99-113.
- «La constitution sur la révélation. II. Contenu et portée du texte conciliaire», *Études* 324 (1966) 233-246.
- «Que penser de l'interprétation existentielle?», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XLIII (1967) 420-443.
- GRICE, H. P., «Lógica y conversación», en VALDÉS VILLANUEVA, L. Ml. (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Editorial Tecnos, Madrid 1991, 511-530.
- GRILLI, M., «Evento comunicativo e interpretazione di un testo bíblico», *Gregorianum* 83, 4 (2002) 655-678.
- GRONDIN, J., «De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?», en FIASSE, G. (coord.), *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Presse universitaires de France, Paris 2008, 37-62.
- *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Editorial Herder, Barcelona 2000.

- *L'Herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
- *Introducción a Gadamer*, Editorial Herder, Barcelona 2003.
- *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Editorial Herder, Barcelona 1999.
- «Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?», en ZABALA, S. (ed.), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queens's University Press, London 2007, 203-216.
- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, S., *Lingüística y Semántica. (Aproximación funcional)*, Publicaciones Archivum, Universidad de Oviedo, Oviedo 1981.
- GUMBRECHT (ed.), H. U., *La actual ciencia literaria alemana: seis estudio sobre el texto y su ambiente*, Anaya, Salamanca 1971.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1988.
- HALLIDAY, M. y HASAN, R., *Cohesion in English*, Longman, London 1976.
- HARRIS, Z. S., «Discourse Analysis», *Language* 28, 1-2.
- HARRIS, Z. S., «Distributional Structure», *Word* 10 (1954) 146-162.
- HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- *El ser y el tiempo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1968, tercera edición.
- HERAS OLIVER, G., *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J. A. y GARCÍA TEJERA, M^a C., *Historia breve de la retórica*, Síntesis, Madrid 1994.
- HERNÁNDEZ PARICIO, F., *El Texto. (Materiales para el estudio, análisis y comentario de textos)*, Egido Editorial, Zaragoza 1996.
- HIRSCH Jr., E. D., *Validity in Interpretation*, Yale U.P., New Haven and London 1967.
- *The Aims of Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago 1976.
- HJELMSLEV, L., *Ensayos lingüísticos*, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1972.
- *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1974, segunda edición.
- HONG, J.-Y. E., *Análisis narrativo del Evangelio según san Juan. Estudio del discurso joánico: memoria, testimonio, diálogo* (Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra), en *Excerpta et Dissertationibus in Sacra Theologia*. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología 47, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 83-134.
- HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires 1982.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 1985.
- IGGERS, G. G., *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, Idea Books, S.A., Barcelona 1998.
- IRENEO, SAN, *Contra las herejías (Adversus haereses) III*, Apostolado Mariano (Serie los Santos Padres n° 36), Sevilla 1994.

- ISER, W., *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Editorial Taurus, Madrid 1987.
- IZQUIERDO, C. (dir.), *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- *Parádosis. Estudio sobre la tradición*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- *Teología Fundamental*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- IZQUIERDO, C. (dir.), BURGGRAF, J., AROCENA, F.M^a, *Diccionario de Teología*, Eunsu, Pamplona 2006.
- JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, Editorial Seix Barral S.A. (Biblioteca breve), Barcelona 1975.
- *Fundamentos del Lenguaje*, Editorial Ayuso, Madrid 1974.
- JAUSS, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid 1986.
- «La historia literaria como desafío a la ciencia literaria», en GUMBRECHT, H. U. (ed.), *La actual ciencia literaria alemana: seis estudios sobre el texto y su ambiente*, Anaya, Salamanca 1971, 37-114.
- KANT, I., *Crítica del Juicio*, Librería General Victoriano Suárez, Madrid 1958.
- KENNEDY, G. A., *Retórica y Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris 1999, cuarta edición.
- LADA FERRERAS, U., «La dimensión pragmática del signo literario», *Estudios filológicos* 36 (2001) 61-70.
- LAFONT, G., «La Constitution *Dei Verbum* et ses précédents conciliaires», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 58-73.
- LAGRANGE, M.-J., «La méthode historique même en matière scientifique», en *La méthode historique. La critique biblique et l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 96-118.
- LAKS, A. y NESCHKE, A. (eds.), *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Presses Universitaires del Lille, Lille 1990.
- LATOURELLE, R., *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Fides, Québec 1998.
- *Teología de la revelación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1967.
- (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990.
- LATOURELLE, R. y FISICHELLA, R. (dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992.
- LAUDAN, L., *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, traducción Javier López Tapia.
- LAUSBERG, H., *Elementos de retórica literaria: Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*, Editorial Gredos, Madrid 1975.
- *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Gredos, Madrid 1966-1967-1968, tres volúmenes.

- LÁZARO CARRETER, F., *Lengua española: Historia, teoría y práctica II*, Editorial Anaya, Madrid 1972.
- LEHMANN, K., «El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico-crítica», en SCHREINER, J. (dir.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Editorial Herder, Barcelona 1974, 61-108.
- LEJEUNE, Ph., «El pacto autobiográfico» en *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Endymion, Madrid 1994, 49-87.
- LONGINO, *Sobre lo sublime* (junto a DEMETRIO, *Sobre el estilo*), Gredos, Madrid 1979, traducción de José García López.
- LÓPEZ MORALES, H. (coord), *Introducción a la Lingüística actual*, Editorial Playor, Madrid 1983.
- *Introducción a la Lingüística Generativa*, Ediciones Alcalá, Madrid 1974.
- LÓPEZ-EIRE, A., «Retórica y oralidad», *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, I (Enero 2001) 109-124.
- LOTMAN, I., *Semiótica de la cultura*, Ediciones Cátedra, Madrid 1979.
- «La semiótica de la cultura y el concepto de texto», en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Ediciones Cátedra (Frónesis), Madrid 1996.
- LOZANO, J., PEÑA-MARÍN, C., ABRIL, G., *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Ediciones Cátedra, Madrid 1989, tercera edición.
- LOZANO DÍAZ, V., *Hermenéutica y Fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*, Editorial Edicep C.B., Valencia 2006.
- LUBAC, H. de, *L'Écriture dans la Tradition*, Aubier-Montaigne, Paris 1966.
- LLAMAS, C., «La recepción de Peirce en la lingüística española», *Anuario Filosófico* XXIX/3 (1996) 1383-1394.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1984.
- LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.
- MACEIRAS, M. y TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Editorial Cincel, Bogotá 1990.
- MAGARIÑOS DE MORENTIN, J., *El signo. Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*, Edicial, Buenos Aires 1983.
- MAINGUENEAU, D., *Pragmatique pour le discours littéraire*, Bordas, Paris 1990.
- MALMBERG, B., *Análisis del lenguaje en el siglo XX: teorías y métodos*, Editorial Gredos, Madrid 1986.
- MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao 1995, tercera edición.
- MARGUERAT, D. (ed.), *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur; Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Labor et Fides, Lausanne (mars 2002)*, deuxième édition mise à jour.
- «Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative», *Transversalités, Revue de l'Institut catholique de Paris*, 59, Paris juillet-september 1996, 1-17.
- MARGUERAT, D. y BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Editorial Sal Terrae, Santander 2000.

- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid 1996.
- MARTIN, F., *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Les éditions du Cerf, Paris 1996.
- MARTÍNEZ FALERO, L., «La retórica en el siglo XX. Hacia una Retórica General», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 20 (2002) 229-253.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, J. E., *La intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)*, Ediciones Cátedra, Madrid 2001.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J. A., *Propiedades del lenguaje poético*, Publicaciones de *Archivum*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1975.
- *Propuesta de gramática funcional*, Editorial Istmo, Madrid 1994.
- MARTÍNEZ-BONATI, F., *Estructura de la obra literaria. (Una investigación sobre filosofía del lenguaje y estética)*, Editorial Ariel, Barcelona 1983.
- MARTY, R., «Semiótica del texto: niveles y pasarelas», *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* 1 (1992) 107-131.
- MAYORAL, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, Ediciones Arco/Libros, Madrid 1987.
- (Ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Ediciones Arco/Libros, Madrid 1990, segunda edición.
- «La retórica en los años 90. Algunas ideas y referencias para un estado de la cuestión de los estudios retórico-literarios», *Glosa* 6 (1995) 91-123.
- MENKE, K.-H., «Analogia fidei», *LThK I* (1993) 574-577.
- MERRELL, F., «Charles Peice y sus signos», *Signos en Rotación*, 181 (2001).
- «¿Qué, por fin, es el signo peirceano», *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* 7 (1998) 254-333.
- «La semiosis: cascada de significación», *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* 1 (1992) 81-107.
- MEYNET, R., *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand?*, Les éditions du Cerf, Paris 1982.
- *Leggere la Bibbia. Un'Introduzione all'esegesi*, EDB, Bologna 2004.
- MOLINA PALMA, M. A., *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»*, 12, Ediciones Aldecoa, Burgos 1987.
- MONDIN, J. B., *Storia della teologia III*, Studio Domenicano, Bolonia 1996.
- MORA PAZ, C., GRILLI, M., DILLMANN, R., *Lectura pragmalíngüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999.
- MORRIS, CH. W., *Fundamento de la teoría de los signos*, Editorial Paidós, Barcelona 1985.
- *Signos, lenguaje y conducta*, Editorial Losada, Buenos Aires 1962.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, Editorial Cátedra, Madrid 1991.
- MOUNIN, G., «Les fonctions du langage», *Word* 23 (1967) 1-2-3, Part I.
- MÜHLEN, K.-H. zur, «Luther II. Theologie. Heilige Schrift», en BALZ, H. R. et. al., *Theologische Realenzyklopädie XXI*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, 533-535.
- MÜLLER, K., «Exégesis-ciencia bíblica», en EICHER, P. (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos I*, Editorial Herder, Barcelona 1989, 401-417.

- MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Hidelberg 1949.
- MURA, G., *Ermeneutica e verità: storia e problema della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1997.
- MURPHY, J. J. (ed.), *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Gredos, Madrid 1989.
- NUBIOLA, J., «Abduction or the Logic of Surprise», *Semiotica* 153 1/4 (2005) 117-130.
- «La investigación de las relaciones entre Ludwig Wittgenstein y Charles S. Peirce», *Investigación-Psicoanálisis*, Espacios Temáticos, Buenos Aires 2000.
- O'COLLINS, G., «Revelación: pasado y presente», en LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, 97-104
- OCÁRIZ, F. y BLANCO, A., *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Ediciones Palabra, Madrid 1998.
- ORTIZ OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dirs.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.
- PALMER, R. E., *The Gadamer Reader: a Bouquet of the Later Writings*, Northwestern University Press, Northwestern 2007.
- *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Ediciones Arco/Libro, Madrid 2002.
- PARENTI, S., «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso», *Sacra Doctrina* 77 (1975) 69-92.
- PAZ GAGO, J. M^a, *Estilística*, en GARRIDO GALLARDO, M. A. (dir.), *El lenguaje literario. Vocabulario critico*, Editorial Síntesis, Madrid 2009, 501-595.
- «Para acabar con la Estilística: Por una pragmática de la Literatura», *Revista de Literatura* 98 (1987) 531-541.
- PELLETIER, A.-M., *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Éditions Lessius (Le livre et le rouleau 18), Bruxelles 2003.
- PERRELLA, G. M^a e VAGAGGINI, L., *Introduzione alla Biblia: corso sistematico di studi biblici I*, soto la direzione di Teodorico Ballarini, Marietti, Torino 1967, terza ristampa.
- PETÖFI J. S. y GARCÍA BERRIO, A., *Lingüística del texto y Crítica literaria*, Comunicación, Madrid 1979.
- PIÉGAY-GROS, N., *Introduction à l'intertextualité*, Dunod, Paris 1996.
- PITTA, A., «Nuovi metodi di analisi letteraria», en VV. AA., *PCB L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Elledici, Torino 1998, 145-161.
- PLATÓN, *Fedro*, El Cid Editor (Colección Clásicos en español), Santa Fe, 2004.
- POFFET, J. M., «Fuerza y actualidad del texto bíblico», en ARANDA, G. y CABALLERO, J. L. (dir), *La Sagrada Escritura, palabra actual, XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 35-50.
- PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- *Filosofía y política en Heidegger*, Editorial Alfa, Barcelona/Caracas 1984.
- POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1987.

- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editorial PPC, Madrid 1994, segunda edición.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Editrice Elledici, Torino 1998.
- POPPER, K. R., «Hacia una teoría racional de la tradición», en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós, Barcelona 1983, segunda edición castellana (revisada), 156-173.
- POTTERIE, I. DE LA, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en RATZINGER, J. (et al), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 55-98.
- POZUELO YVANCOS, J. M^a, *Del formalismo a la neorretórica*, Editorial Taurus, Madrid 1988.
- *Teoría del lenguaje literario*, Editorial Cátedra, Madrid 1988.
- «La teoría literaria en el siglo XX», en DARIO VILLANUEVA (coord.), *Curso de teoría de la literatura*, Taurus, Madrid 1994, 68-98.
- PUJANTE, D., *Manual de retórica*, Editorial Castalia (Castalia Universidad 1), Madrid 2003.
- QUASTEN, J., *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Editorial Católica, Madrid 1981.
- QUINTILIANO, M. F., *Institutio oratoria*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- RAHNER, K., «Inspiración», en FRIES, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 386-398.
- *Inspiración de la Sagrada Escritura (Quaestiones disputatae)*, Editorial Herder, Barcelona 1970.
- RAMOS-LISSON, D., *Patrología*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- RATZINGER, J., «Discurso en la Investidura de Doctor *Honoris Causa* del Cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad de Navarra», *Scripta Theologica* 30 (1998) 387-393.
- et al., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra (Colección «Libros Palabra»), Madrid 2003.
- (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Editorial La Esfera de los libros, Madrid 2007.
- (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Segunda parte: Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Editorial Encuentro, Madrid 2011.
- *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, cuarta edición.
- REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo: Del Humanismo a Kant*, Editorial Herder, Barcelona 1988.
- *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero: Del Romanticismo hasta hoy*, Editorial Herder, Barcelona 1988.
- REVENTLOW, H. G., *Storia dell'interpretazione biblica, Rinascimento, Riforma Umanesimo III*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- REYES, G., *La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje*, Editorial Montesinos, Barcelona 1990.

- RICŒUR, P., *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1995.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1967.
- *De l'interprétation. Essai du Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965.
- *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986.
- *La Métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- *Temps et récit I*, Éditions du Seuil, Paris 1983.
- *Temps et récit II*, Éditions du Seuil, Paris 1984.
- *Temps et récit III*, Éditions du Seuil, Paris 1985.
- RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, P., «Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer», *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 24 (noviembre 2002) 1-18.
- ROMERO SÁNCHEZ, L. M., *La eficacia liberadora de la palabra de Jesús: la intención pragmática de Mc 5, 1-20 en su contexto lingüístico y situacional*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009.
- RUIZ, G., «Historia de la constitución *Dei Verbum*», en ALONSO SCHÖKEL, L. y ARTOLA, A. M^a, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 45-151.
- SANDERS, J. A., *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- SAUSSURE, F. DE, *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- SAVART, C. et ALETTI, J.-N. (dir.), *Bible de tous les temps. 8. Le monde contemporaine et la Bible*, Éditions Beauchesne, Paris 1985.
- SCHEFFCZYK, L., *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles? Fundamentos para una hermenéutica del dogma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1980.
- «La Sagrada Escritura: Palabra de Dios y de la Iglesia», *Communio* (ed. española) 23 (2001/2) 154-166.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 83), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- *Herméneutique*, Labor et Fides, Genève 1987.
- SCHLIEBEN-LANGE, B., *La pragmática lingüística*, Editorial Gredos, Madrid 1987.
- SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Biblioteca Herder, Barcelona 1998.
- SCHNEIDERS, S., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Cerf/Fides, Paris 1995.
- SEARLE, J., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Ediciones Cátedra, Madrid 1980.
- SEGRE, C., *Crítica bajo control*, Editorial Planeta, Barcelona 1974.
- *Principios de análisis del texto literario*, Editorial Crítica, Barcelona 1985.
- SELDEN, R., *La teoría literaria contemporánea*, Editorial Ariel, Barcelona 1989.
- SENABRE, R., «La comunicación literaria», en VILLANUEVA, D. (coord.), *Curso de teoría de la literatura*, Taurus, Madrid 1994, 147-164.

- SESBOÛÉ, B., «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historique-théologique», *Recherches de Science Religieuse* 92/1 (2004) 13-44.
- «La comunicación de la Palabra de Dios: *Dei Verbum*», en SESBOÛÉ, B. y THEOBALD, Ch., *Historia de los dogmas. Tomo IV. La palabra de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 403-437.
- SILVA, V. M. DE AGUIAR E, *Teoría de la Literatura*, Editorial Gredos, Madrid 1984.
- SPICQ, C., «Saint Thomas d'Aquin exégète», *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (1946) 694-738.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- STEINMUELLER, J. E., *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1953.
- STRACK, H. L. y SEMBERGER, G.; *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996, segunda edición.
- SZONDI, P., *Introducción a la hermenéutica literaria*, Editorial Abada, Madrid 2006.
- TÁBET, M. A., *Introducción general a la Biblia*, Ediciones Palabra, Madrid 2004, segunda edición.
- TESO MARTÍN, E. DEL, *Gramática general, comunicación y partes del discurso*, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), Madrid 1990.
- THEISSEN, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Corpus Thomisticum* [Recurso electrónico], Universitatis Studiorum Navarrensis, Pampilona desde 2001.
- TREVIJANO ECHEVERRÍA, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca «Plenitudo Temporis» 3, Salamanca 1996, segunda edición corregida.
- TUYA, M. de; SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia*, BAC, Madrid 1967, dos tomos.
- VALDÉS VILLANUEVA, L. ML., *La búsqueda del significado*, Editorial Tecnos, Universidad de Murcia, Madrid 1991.
- VANHOYE, A., «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en RATZINGER, J. et al., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra (Colección «Libros Palabra»), Madrid 2003, 147-173.
- VANNI, U., «Exégesis y actualización a la luz de la *Dei Verbum*», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, 235-246.
- VANSINA, F. D., *Paul Ricœur; Bibliographie primaire et secondaire; Primary and Secondary Bibliography. 1935-2000*, Leuven University Press, Leuven 2000.
- VARO, F., «El marco histórico del Antiguo Testamento. Perspectivas actuales», *Scripta Theologica* 27 (1995/3) 751-788.
- VEDDER, B., *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000.
- VICENTINI, J. I., «El Jesús histórico y el Cristo de la fe», *Revista Bíblica*, 33 (1971) 339-350.

- VIGO, A. G., «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», *Teología y vida* XLVI (2005) 254-277.
- VILLANUEVA, D., *Comentario de textos narrativos: la novela*, Ediciones Júcar, Gijón 1989.
- *El polen de las ideas. Teoría, crítica, historia y literatura comparada*, PPU, Barcelona 1991.
- VIÑAS PIQUER, D., *Historia de la crítica literaria*, Editorial Ariel, Barcelona 2002.
- VLAD, C., «La semiosis textual y el modelo peirceano», *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* 12 (2003) 19-46.
- VV.AA., *Communications*, École des Hautes Études en Sciences sociales-Centre d'Études Transdisciplinaires (Sociologie, Anthropologie, Sémiologie), Seuil, Paris 8 (1966).
- VV.AA., *Enchiridion biblicum: Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, EDB, Bologna 1994, seconda edizione bilingue.
- VV.AA., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, fondato da Gerhard Kittel, continuato da Gerhard Friedrich, sedici volumi.
- VV.AA., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- VV.AA., *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Editorial Casa de la Biblia, Madrid 1964.
- WEINRICH, H., *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid 1974.
- *Lenguaje en textos*, Gredos, Madrid 1981.
- «Teología narrativa», *Concilium. Revista internacional de Teología* 85 (1973) 210-221.
- «Text as Primun Datum of Linguistics», en Petöfi, J. S. (ed.), *Text vs Sentence Continued* (Papers in Text linguistics 29), Helmut Buske, Hamburgo 1981, 228-230.
- WELLEK, R., *Conceptos de crítica literaria*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Venezuela 1968.
- WIENOLD, G., *Semiotik der Literatur*, Athenäum, Frankfurt 1972.
- WOGELS, W., «L'Écriture, inspirée et inspirante», en Duhaime, J. et Mainville, O. (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Médiaspaul, Québec 1994, 261-296.
- WRIGHT, E., *Arqueología Bíblica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, segunda edición.
- YLLERA, A., *Estilística, poética y semiótica literaria*, Alianza Editorial, Madrid 1974.
- ZIMMERMANN, B., «El lector como productor: en torno a la problemática del método de la Estética de la recepción», en MAYORAL, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, Ediciones Arco/Libros, Madrid 1987, 39-58.

LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACIÓN
EN LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI VERBUM*
SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN

INTRODUCCIÓN:

DE *DEI FILIUS* A *DEI VERBUM*, UN NUEVO PLANTEAMIENTO

La *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación*, del Concilio Vaticano II, ha sido considerada el documento en el que convergen y culminan las intervenciones del magisterio de la Iglesia desde finales del siglo XIX, acerca de la revelación y la Sagrada Escritura¹. Anteriormente habían sido publicadas entre otras, en 1870, la *Constitución Dogmática Dei Filius sobre la fe católica*, del Concilio Vaticano I, que aborda en su segundo capítulo, el tema de la revelación; en 1893, la Encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos, de León XIII; en 1920, la Encíclica *Spiritus Paraclitus* sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, de Benedicto XV; y en 1943, la Encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre los estudios de las Sagradas Escrituras, de Pío XII, llamada la carta magna de la exégesis católica y publicada con motivo de los cincuenta años de *Providentissimus Deus*.

Cada uno de estos documentos, al tiempo que recuerda la doctrina perenne de la Iglesia sobre el tema, responde con acentos propios a las necesidades de su época, no exenta de polémica al respecto. Uno de los motivos que origina tal polémica es la negación de la inerrancia de la Sagrada Escritura a la que llegan algunos trabajos realizados por la exégesis liberal, lo cual genera, dentro de la Iglesia Católica, cierta prevención contra el llamado método histórico-crítico empleado por aquélla².

De las tres posibles respuestas a esta crisis exegética –prescindir de la investigación de la exégesis crítica, buscar la solución de la inerrancia en el

sentido espiritual de los textos, o aceptar este tipo de análisis profundizando en sus metodologías con el fin de lograr armonizar lo recibido por la tradición y las aportaciones de la exégesis moderna³–, la Iglesia opta por la última, fomentando paulatinamente el uso de las metodologías histórico-críticas, lo cual puede apreciarse en los documentos magisteriales mencionados⁴.

Asimismo –como decimos–, a lo largo de este periplo, se reformulan algunos temas fundamentales relativos a la Sagrada Escritura, tales como la inspiración o la misma inerrancia, de lo cual se beneficia *Dei Verbum*⁵. *Dei Filius* –por ejemplo–, al proponerse hacer frente al racionalismo antisobrenatural, su principal objetivo es afirmar la existencia de realidades de carácter espiritual y la posibilidad de que éstas sean alcanzadas por el entendimiento humano (EB 76-80). En ese contexto, recuerda la doctrina tridentina sobre la revelación, la Sagrada Escritura y la tradición (EB 57-64), al tiempo que hace la mejor descripción hasta el momento de la inspiración (EB 77). Según dicha formulación, la autoría divina radica precisamente en el carácter inspirado de los textos sagrados puesto que, por haber sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor.

Esta doctrina es retomada por *Dei Verbum* 11 (EB 686) donde se considera la inspiración como una intervención divina sobre el hagiógrafo en orden a la transmisión de la revelación y como una cualidad de los textos sagrados.

Como hace notar Gonzalo Aranda:

La Constitución *Dei Verbum* se hizo eco de los mejores resultados de la investigación teológica, al situar la enseñanza sobre la inspiración tras el capítulo dedicado a la «transmisión de la revelación divina», y calificar a los hagiógrafos como *veri auctores*, dando al mismo tiempo pistas para seguir reflexionando sobre la acción de Dios en el hagiógrafo al componer éste el libro⁶.

Providentissimus Deus, por su parte, responde al problema de la *question biblique*, acerca de la inerrancia de la Escritura, que había sido limitada por algunos autores a contenidos relativos a la fe y la moral⁷. Desarrollando la formulación de *Dei Filius* relativa a la noción de Dios-autor, vinculada con la inspiración (EB 78), *Providentissimus Deus* explica la veracidad de la Escritura como efecto del carácter inspirado de los textos (EB 125). Para solucionar las aparentes contradicciones entre el sentido dado a los textos por la tradición y el que sostiene la exégesis crítica, alienta al estudio de las antiguas lenguas orientales y de la crítica (EB 118), y da prioridad a la búsqueda de su sentido literal (EB 107-108).

Dei Verbum también apoya la veracidad de la Sagrada Escritura en su carácter inspirado (EB 686), pero además en su formulación –*inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa, Litteris Sacris consignari voluit* (EB 687)–, donde indica que la verdad contenida en la revelación ha sido consignada para nuestra salvación, no se aprecia ya el tono apologético empleado en *Providentissimus Deus*⁸.

Finalmente, *Divino afflante Spiritu* sale al paso de algunas actitudes fundamentalistas, en el seno de la Iglesia católica⁹, que rechazan el empleo de metodología crítica para la interpretación de la Escritura (EB 552 y 565). La Carta Encíclica de Pío XII da luz verde al uso del método histórico-crítico y otorga prioridad a la búsqueda del sentido literal sobre el espiritual, pero subrayando la continuidad entre ambos (EB 550-553) –como ha señalado Juan Pablo II–.

Podría haberse limitado a señalar la utilidad e, incluso, la necesidad de estos esfuerzos encaminados a defender la fe, lo cual habría favorecido una especie de dicotomía entre la exégesis científica, destinada a un uso externo, y la interpretación espiritual, reservada a un uso interno. En la *Divino Afflante Spiritu*, Pío XII evitó deliberadamente avanzar en este sentido. Por el contrario, reivindicó la unión estrecha de esos dos procedimientos, indicando, por un lado, el alcance «teológico» del sentido literal, definido metódicamente (EB 551); por otro, afirmando que, para que pueda ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual debe presentar garantías de autenticidad. La simple inspiración subjetiva no basta. Es preciso poder mostrar que se trataba de un sentido querido por Dios mismo, de un significado espiritual dado por Dios al texto inspirado (EB 552-553). La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegética¹⁰.

De este modo, tanto el sentido literal como el espiritual quedan bajo la actividad del exegeta (EB 552). Sin embargo, en *Divino afflante Spiritu* no se concreta el modo como se ha de llevar a cabo la exégesis de dicho sentido espiritual. Es la Constitución Dogmática *Dei Verbum* la que traza el camino para lograr la armonía entre el uso de métodos críticos en la interpretación de la Biblia y el carácter teológico de la exégesis bíblica, como explicaba el entonces Cardenal Ratzinger y trataremos de mostrar en este trabajo.

La Constitución sobre la Revelación divina intentó unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la explicación histórica y la «compre-

sión» global. (...) Pero, al mismo tiempo el documento conciliar sostuvo el carácter teológico de la exégesis e indicó los puntos esenciales del método teológico en la interpretación de los textos¹¹.

Por consiguiente, frente a los documentos precedentes, *Dei Verbum* no nace en un contexto especialmente polémico lo cual le permite reformular sosegadamente la doctrina católica relativa a la revelación, la tradición y la Escritura. Teniendo en consideración las intervenciones anteriores del Magisterio, asume sus aciertos y busca expresiones más adecuadas, en algunos casos –como señala Albert Vanhoye–.

La Constitución *Dei Verbum*, por el contrario, no expresa ninguna intención polémica o apologética. No pretende demostrar la legitimidad o la credibilidad de la Revelación cristiana. Se presenta como una exposición doctrinal positiva y un testimonio de fe¹².

1. LA ESTRUCTURA DE *DEI VERBUM*

Durante las décadas que nos separan de su publicación, muchos autores han subrayado las novedades de *Dei Verbum*, principalmente en lo relativo a tres temas¹³: el concepto de revelación (EB 670-676)¹⁴; la naturaleza viva y activa de la tradición (EB 679-680)¹⁵; y la interpretación de la Biblia en la Iglesia (EB 688-690)¹⁶.

Si bien son ciertas estas observaciones, pienso que la gran novedad, que da sentido a todas ellas, es precisamente la de su planteamiento global. La *dispositio* y la *elocutio* de *Dei Verbum* –siguiendo el orden de los acontecimientos y alternando narración y exposición– le otorgan una unidad orgánica que facilita una comprensión más profunda de la Escritura en su relación con la revelación¹⁷. En los documentos anteriores prima la exposición doctrinal de los principales aspectos relativos a la Sagrada Escritura, realizada según un orden lógico, no histórico ni fenomenológico. *Providentissimus Deus*, por ejemplo, es un texto expositivo-argumentativo en tres partes más unas conclusiones (EB 128-134): la primera, sobre el uso y la divulgación de la Sagrada Escritura (EB 81-99); la segunda, sobre la situación actual de los estudios bíblicos, saliendo al paso de la ofensiva de la exégesis liberal (EB 100-115); y la tercera, sobre los métodos que se han de utilizar para combatir los errores actuales (EB 116-127). Asimismo, *Divino afflante Spiritu* consta de una parte histórica

(EB 539-545), en la que se ofrece un *status quaestionis* sobre las actuaciones del Magisterio en los últimos cincuenta años acerca de temas bíblicos; una parte doctrinal (EB 546-568), en la que se describe el estado actual de los estudios bíblicos; y una conclusión (EB 569). También en esta encíclica predomina la modalidad discursiva expositivo-argumentativa.

Por el contrario, en *Dei Verbum* la exposición doctrinal se realiza al hilo de lo que podemos considerar una narración histórica de los hechos, desde la óptica divina. Efectivamente, desde el párrafo segundo se inicia un relato de la revelación desde la perspectiva de Dios. De esta forma, se solapan dos planteamientos: el histórico-fenomenológico y el dogmático, con un predominio del primero sobre el segundo. El planteamiento fenomenológico se impone sobre el puramente dogmático, característico de todos los documentos anteriores.

La elección de esta exposición doctrinal insertada dentro de una narración da como resultado una estructura no sólo encadenada sino envolvente en dos niveles: el de la revelación, por una parte, y, por otra, el de la tradición y el de la Sagrada Escritura –los dos últimos pertenecientes al ámbito de la transmisión de la revelación (*v. infra* capítulo II, 4 y 5)–. Así, los temas presentes en mayor o menor proporción en todos los documentos anteriores aparecen aquí ensamblados de manera orgánica, a tenor del orden en que tuvieron su origen en la historia de los hombres. Otros temas, como la veracidad de la Sagrada Escritura y la inspiración, se insertan en el último de los niveles, como cualidades de la Escritura.

La nueva forma de exposición provoca resultados inmediatos en el contenido, tanto porque se evidencia mejor la continuidad del proceso, como porque se comprende éste en una perspectiva vital, como acontecimiento.

La revelación es presentada, por tanto, desde el primer momento en una perspectiva que no es simplemente intelectual, como la de Trento y el Vaticano I, sino que consiste en relaciones interpersonales existenciales, una perspectiva de comunión entre las personas humanas y con las personas divinas¹⁸.

Es decir, son la perspectiva divina elegida en la narración y la relación de comunión entre Dios y el hombre, descrita en *Dei Verbum*, las que provocan una caracterización de la revelación como acontecimiento¹⁹.

Sin embargo, la novedad que señalan las palabras de Albert Vanhoye no afecta sólo al tratamiento de la revelación sino también al resto del documen-

to, ya que la evocación del momento histórico de la revelación al inicio de cada capítulo provoca que la tradición y la Escritura sean contempladas a la luz del acontecimiento que está en su origen: la revelación.

Otros pilares sobre los que se asienta este nuevo planteamiento no son formales sino conceptuales: las diferentes nociones que aparecen de la expresión *Dei verbum*; el uso del término *Evangelium* con varios sentidos; la distinción entre el ámbito de la revelación y el de su transmisión; y la novedad de formulación de ambas. Todo lo cual influye en la noción de *Scriptura* y en la propuesta que hace *Dei Verbum* para su interpretación.

En consecuencia, la clave de la novedad de esta Constitución Dogmática radica en la confluencia de ciertos aspectos formales y temáticos, que potencia su contenido. Dicho de otro modo, uno de los grandes aciertos de *Dei Verbum* es haber empleado la misma modalidad discursiva que se usa más frecuentemente en la expresión de la revelación: la narrativa.

Recapitulando, podemos señalar, entre los factores más relevantes en el planteamiento de *Dei Verbum*, los siguientes: el novedoso modo de exposición hecho sobre la base de una narración histórica, que produce una estructura en cadena y que potencia la comprensión de la revelación y de su transmisión como acontecimientos estrechamente vinculados; la distinción de dos ámbitos –el de la revelación y el de la transmisión de la revelación– en la actuación divina; algunos aspectos conceptuales relativos a las nociones de *revelatio*, *traditio* e *inspiratio*, que potencian una comprensión personal y vital de la revelación; las diversas acepciones de la expresión *Dei verbum*; los sentidos del término *Evangelium*, que subrayan la continuidad en el proceso de revelación y transmisión de la revelación; y finalmente, como consecuencia de todo lo anterior, la noción de *Scriptura* en el contexto de la Revelación y su función en la vida de la Iglesia. Analizaremos cómo se lleva a cabo este tipo de exposición y los aspectos temáticos enumerados.

Dei Verbum consta de veintiséis párrafos distribuidos en un proemio, seis capítulos y un epílogo. En el proemio²⁰, constituido por un párrafo, se indica la finalidad de *Dei Verbum*:

(...) Genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit, ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet (EB 669).

El primer capítulo, en cinco párrafos (EB 670-676), trata sobre la divina revelación: naturaleza y objeto, historia de la revelación, modo como ha

de recibirse y verdades reveladas. El segundo, del séptimo al décimo (EB 677-685), expone el tema de su transmisión. Aparte de narrar la historia de la transmisión de la revelación en la época apostólica, desarrolla principalmente lo relativo a la tradición y su relación con la Escritura. El tercero, del undécimo al décimo tercero (EB 686-691), plantea lo que concierne al carácter inspirado de la Sagrada Escritura y a su interpretación. El cuarto, del décimo cuarto al décimo sexto (EB 692-694), narra la historia de la salvación consignada en el Antiguo Testamento y su unidad con el Nuevo. En el quinto, del décimo séptimo al vigésimo (EB 695-700), se abordan cuestiones acerca del Nuevo Testamento: la historia de la salvación contada, su origen apostólico, su carácter histórico y los libros que contiene. Finalmente, en el sexto, del vigésimo primero al vigésimo quinto (EB 701-707), se presenta la Sagrada Escritura en la Iglesia. Un epílogo (EB 708) y la fórmula de promulgación, cierran el documento.

Por consiguiente, la lectura del índice nos permite percibir tres bloques temáticos –revelación, transmisión y Escritura– cuyo tratamiento es desigual en extensión. El más desarrollado es el de la Escritura, llevado a cabo en cuatro capítulos, de lo cual parece deducirse que es éste el objeto principal de estudio de esta Constitución Dogmática.

2. EL TÍTULO: LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE LA EXPRESIÓN *DEI VERBUM*

Una de las últimas enmiendas al cuarto esquema del documento²¹ ha dado lugar al título definitivo de la Constitución Dogmática, en el que quedan unidos, en relación de aposición, dos sintagmas que en principio no parecen equirreferenciales: *Dei verbum* y *sobre la divina revelación*. La primera parte –que, como es sabido, corresponde a las dos primeras palabras del texto latino– hace pensar en un documento sobre la Sagrada Escritura. Sin embargo, la segunda extiende el objeto de estudio a la divina revelación. De este modo, se intuye, ya desde el primer momento, una consideración sobre la Palabra de Dios insertada en el ámbito de la revelación; es decir, se aprecia que al hablar de Palabra de Dios, no se emplea esta expresión únicamente en el sentido restringido de expresión verbal. Por tanto, la Constitución Dogmática aborda en primer lugar la cuestión de la revelación para, en este marco, tratar el de la Escritura, que la expresa²². Conviene subrayar esta peculiaridad porque, si bien los documentos precedentes también se habían preocupado por evidenciar el

vínculo entre revelación y Escritura (EB 57, 81, 539), *Dei Verbum* lo hace de una forma manifiestamente explícita en el título y lo potencia por medio de su estructura.

2.1. Acepciones de la expresión *Dei verbum*

Leyendo la Constitución Dogmática se advierte que la expresión *Dei verbum* es utilizada para referirse a varias realidades²³:

– *Verba Dei loquitur*, citando a Io 3, 34 (EB 672), son las palabras de Cristo, lenguaje verbal articulado utilizado por Él. Este uso es el habitual que hacemos del término *palabra* y se aleja de los constatados a continuación. Las palabras son el instrumento con el que Jesucristo, verdadero hombre, se ha comunicado con los hombres de su tiempo.

– También es *Dei verbum* la revelación divina hecha *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (EB 670), en un momento histórico determinado y ya concluida, que está expresada tanto por la tradición como por la Escritura (EB 680, 683, 692, 695).

– La Sagrada Escritura, por estar consignada bajo la inspiración del Espíritu Santo (EB 682, 692, 704), es *vere verbum Dei* (EB 704)²⁴.

Hay contextos en que *Dei verbum* se usa en un sentido amplio de modo que se puede entender al mismo tiempo como Escritura y como revelación expresada en ésta (EB 701, 702).

– Incluso la tradición y la Escritura pueden ser denominadas *verbum Dei scriptum vel traditum* (EB 684), por metonimia, puesto que en ellas se consigna la palabra de Dios, esto es, la revelación. La expresión equivale a decir *la revelación escrita o transmitida*; de modo que nos encontramos ante la segunda de las acepciones mencionadas que, por atribución impropia, pasa de aludir al contenido, esto es, a la revelación, a referirse al continente, es decir, a la Escritura y a la tradición.

No obstante, conviene señalar que en ninguna parte del documento se indica que la tradición sea propiamente palabra de Dios, sólo que la contiene o expresa. Por el contrario, la Escritura no sólo expresa sino que es palabra de Dios, en virtud de su carácter inspirado.

Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit (EB 682).

Advertimos con Vanhoye²⁵ el uso en este párrafo de la expresión *locutio Dei*, que hace relación al *hablar de Dios*, en lugar de *verbum Dei*, *palabra de Dios*, que tendemos a asociar con el lenguaje, institución humana, e incluso con la palabra gráfica. La Escritura, por ser inspirada, es acción y manifestación divina, aunque diversa de lo que es la revelación –según *Dei Verbum*–.

Sandra Schneiders ha señalado que la utilización de la expresión *Dei verbum* es de carácter metafórico y, como tal, es resultado de cierta atribución impropia²⁶: la *palabra*, de naturaleza simbólica, parece imagen adecuada para lo que queremos expresar cuando decimos *palabra de Dios*, pues nos referimos a la manifestación mediata de Dios a los hombres mediante especies simbólicas. Pero no podemos olvidar que el término *palabra* indica propiamente una unidad del lenguaje verbal articulado y, en este sentido, no se adecua a lo que queremos decir con *palabra de Dios*. Cuando una metáfora se lexicaliza y viene a formar parte de los usos normativos del lenguaje, puede caer en el olvido lo impropio de su atribución original; de modo que, en este caso, se llegaría a entender *Dei verbum* como las palabras de Dios en sentido de unidades del lenguaje verbal articulado. Es ésta, sin duda, la causa principal de los errores que se han extendido acerca de la naturaleza de la Sagrada Escritura como palabra de Dios.

Teniendo esto en consideración, se hace evidente que la expresión *locutio Dei* evita el equívoco. Sin embargo –volviendo a *Dei Verbum*–, en el párrafo vigésimo cuarto ya no aparece dicha precisión:

Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innititur, (...) Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt (EB 704).

Quizá pueda deberse a que en el capítulo segundo, además de lo apuntado anteriormente, se busca subrayar las diferencias respecto de la tradición; mientras que en el capítulo sexto, al que pertenece este párrafo, se aborda ya la cuestión de cómo su resultado, el lenguaje humano, es también divino. Con *verbum Dei* se acentúa que esas *verba* humanas son también *verbum* divino.

Por tanto, la Sagrada Escritura expresa la revelación y es *hablar de Dios* por haber sido escrita por inspiración divina; mientras que la tradición la expresa sin ser propiamente palabra de Dios. Volveremos a este asunto cuando tratemos el tema de la transmisión de la revelación (*v. infra* capítulo II, 4.2).

De lo expuesto concluimos que, de las acepciones mencionadas, sólo la segunda y la tercera responden a un nuevo concepto de *palabra*, distinto del común y usado de forma técnica. *Dei verbum* alude propiamente a la revelación y a la Escritura, pero lo hace de modo diverso. Si recordamos lo que se anuncia en el proemio (EB 669), el documento expone la doctrina de la revelación y de su transmisión. En el primer ámbito, el de la revelación, *Dei verbum* significa revelación; es decir, *palabra de Dios* es manifestación de Dios a los hombres, mediante gestos y palabras intrínsecamente conectados, realizada en el curso de su historia (EB 670). Mientras que en el ámbito de la transmisión de la revelación, *Dei verbum* significa Sagrada Escritura. *Palabra de Dios*, en este caso, es escrito que, realizado bajo la inspiración del Espíritu Santo, tiene a Dios por autor y expresa la revelación (EB 682, 692, 704). Luego la expresión se refiere a dos realidades ontológicamente conectadas pero de diversa naturaleza. Por eso, si bien es cierto que la Escritura es *palabra de Dios*, no por ello entendemos que sea revelación fundante, activa o constitutiva (*v. infra* capítulo II, 4.2), pues no es *palabra de Dios* en ese sentido, sino en el de escrito inspirado que expresa la revelación.

Al releer de nuevo el título, se confirma todo lo que habíamos intuido en una primera lectura: la confluencia de estos dos sintagmas no resulta fortuita. Sí existe equirreferencialidad entre *Dei verbum* y *sobre la divina revelación*, aunque no sinonimia completa. Al tiempo, se percibe la alusión a la Escritura, palabra de Dios inspirada. Queda así subrayado el vínculo entre revelación y Escritura. La revelación es *Dei verbum*, en el ámbito de la revelación, y la Sagrada Escritura lo es, en el de su transmisión; y de ambas cosas habla este documento (EB 669).

2.2. Verbum caro factum y Dei verbum

La lectura de la Constitución Dogmática en el latín original revela además un vínculo entre la expresión *Dei verbum*, con su doble significación, y Jesucristo, a quien se refiere como *Verbum* (EB 671), *Verbum carnem factum* (EB 670), *Verbum caro factum* (EB 672), *aeternum Verbum* (EB 672) y *Aeterni Patris Verbum* (EB 691).

Teniendo en cuenta que este uso aparece principalmente en el primer capítulo del documento, se comprende que las dos acepciones, que se localizan a partir del capítulo segundo, queden cargadas de significación. Es decir, el lector colige que existe una estrecha relación entre Jesucristo, Verbo Eterno,

y la revelación; y entre Jesucristo, Verbo encarnado, y la Sagrada Escritura, palabra divina y humana. Pero, por si esto no fuera suficiente, el documento lo afirma explícitamente: Cristo es el Revelador y la Revelación por excelencia.

Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit (EB 670).

Además, como Palabra encarnada del Eterno Padre, ilumina el misterio de la Escritura, palabra de Dios y palabra de los hombres. De esta manera queda expresada la analogía entre el Verbo encarnado y la palabra de Dios escrita, en el parágrafo trece:

Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est (EB 691).

Por consiguiente, partiendo de que la perspectiva en que *Dei Verbum* narra el proceso de la revelación es la divina, lo que la Constitución nos dice es que la revelación y la Escritura son palabra de Dios en cuanto que participan de la misión del Verbo encarnado y no de otro modo. La *Palabra de Dios* por antonomasia es el Verbo, mientras que la revelación y la palabra humana lo son de forma funcional y ontológicamente participada. Es decir, el planteamiento es precisamente el contrario al que hace Sandra Schneiders –antes mencionado– desde una perspectiva humana. El lenguaje de los acontecimientos y las palabras intrínsecamente unidos (EB 670) –propio de la revelación–, y el lenguaje verbal articulado, de la Sagrada Escritura –lenguaje humano–, son un vago reflejo del lenguaje divino, pero sin ellos nos resultaría imposible acceder a aquél. Es así como la expresión *Dei verbum*, revelación y Escritura, se convierte en el eje de toda la Constitución Dogmática sobre el que se construye el documento en dos ámbitos: revelación y transmisión.

2.3. Acepciones del término *Evangelium*

Aunque no resulte novedoso, el uso polisémico del término *Evangelium* –referido a la buena noticia revelada en Jesucristo (EB 671), a la predicación apostólica (EB 677, 678, 681, 695) y al libro que la contiene (EB 696, 697, 698,

699, 706)– contribuye también a la doble consideración de la palabra de Dios como revelación y como Escritura, pero no se limita a eso.

Frente a *Dei Verbum*, como revelación, *Evangelium* es algo más específico pues indica sólo la revelación plena y anunciada –es decir, la realizada y promulgada– por Jesucristo. El término aparece, con el sentido de revelación en Cristo, una vez en el capítulo primero (EB 671). En el segundo, tiene el significado de revelación completada y promulgada por Jesucristo, y predicada por los apóstoles (EB 677, 678); o un posible doble sentido (EB 681). No vuelve aparecer hasta el inicio del capítulo quinto, donde este uso –revelación en Jesucristo predicada por los apóstoles (EB 695)–, da paso al de libro que la contiene (EB 696, 697, 698, 699). Finalmente, en el sexto, se refiere a los libros sagrados (EB 706).

Debemos hacer notar aquí también que la perspectiva divina desde la que se presenta la revelación nos lleva a entender como propio el primer sentido –buena noticia revelada en Jesucristo, y predicada y promulgada por Él y por sus apóstoles–; mientras que el segundo es producto de una metonimia, pues precisamente –como es sabido– los libros reciben el nombre de *Evangelio* por contener la buena noticia.

Queda marcada, de nuevo, la profunda relación entre revelación y Escritura, pero en este caso se subraya además la continuidad entre revelación, predicación apostólica y Escritura: El *Evangelium*, cumplido y promulgado por Jesucristo, está contenido en la predicación apostólica y en la Escritura inspirada.

Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur (cfr. 2 Cor. 1,20 et 3,16-4,6), mandatum dedit Apostolis ut Evangelium, quod promissum ante per Prophetas Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes. Quod quidem fideliter factum est, tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant, tum ab illis Apostolis virisque apostolicis, qui, sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti, nuntium salutis scriptis mandaverunt (EB 677).

Más adelante, en el párrafo décimo noveno de *Dei Verbum* (EB 698), se describe el proceso por el que los apóstoles, testigos de la vida y de las enseñanzas de Cristo, expresan esta experiencia en su predicación y en los Evangelios.

3. LA ECONOMÍA DE LA REVELACIÓN

Hemos indicado que en el proemio de *Dei Verbum* se anuncia un fin doble: exponer la doctrina sobre la revelación y sobre su transmisión. El estudio de las acepciones de la expresión *Dei Verbum* nos ha confirmado la existencia de esos dos ámbitos, y la estructura externa del documento ha permitido constatar que el tema de la revelación se aborda en el capítulo primero, mientras que el de su transmisión, a partir del segundo. Por consiguiente, se puede decir que *Dei Verbum* distingue, en el plan salvífico universal previsto por Dios, dos economías o ámbitos de actuación divina en orden a la salvación del hombre, intrínsecamente unidos: la economía de la revelación; y la economía de la transmisión de dicha revelación²⁷. Dentro del segundo, *Dei Verbum* habla de la tradición y la Escritura como un único canal de transmisión, pues ambas surgen de la misma fuente divina y tienden a un mismo fin: su conservación (EB 682).

Ángel Antón, en su comentario al capítulo segundo, considera que esta distinción es el aspecto más relevante del planteamiento de *Dei Verbum*.

Si la DV distingue entre la revelación del tiempo apostólico, es decir, en la fase de su constitución, y la transmisión de esta misma revelación en el tiempo postapostólico, no es menos patente su insistencia en acentuar la continuidad entre ambas etapas de la revelación y, consiguientemente, de la Iglesia. Justamente se ha podido afirmar que esta continuidad de la revelación es el pensamiento central de todo el artículo íntimo de la DV²⁸.

Convendrá pues estudiar cómo son los dos ámbitos y que relación se establece entre ambos.

3.1. *Economía de la revelación: aspectos formales*

El capítulo primero, *De ipsa revelatione*, que aborda propiamente lo concerniente a la economía de la revelación, consta de cinco párrafos: sobre la naturaleza y el objeto de la revelación (EB 670), sobre la historia de la revelación hasta su culminación en Cristo (EB 671-673), sobre el modo como se debe recibir la revelación (EB 674), y sobre las verdades reveladas (EB 675-676).

En este capítulo alternan períodos expositivo-argumentativos y narrativos, estos últimos con un uso alternante de la perspectiva de pasado y de pre-

sente. Son expositivo-argumentativos el párrafo segundo, la segunda parte del cuarto, el quinto y la segunda parte del sexto (EB 670, 672b, 673, 674 y 676). Son narrativos el tercero, la primera parte del cuarto y la primera del sexto (EB 671, 672a y 675).

El párrafo segundo presenta una peculiaridad porque comienza por un verbo en una forma de *perfectum*, en pretérito, *placuit*, seguido de varios verbos en presente de *infectum*, *habent*, *efficiuntur*, *alloquitur*, *conversatur*..., presente con valor gnómico o atemporal. Al ser una exposición, lo verdaderamente relevante es el uso del pretérito pues lo habitual sería el presente en todo el período²⁹. Parece que los redactores han optado por expresar en pasado aquello que tuvo lugar en un momento histórico determinado ya concluido. Sin embargo, no se debe obviar que tal elección trae consigo además una consecuencia: el texto queda configurado como relato. En efecto, *placuit* da inicio a una narración, que continúa en los párrafos siguientes, entre los que se insertan –como vemos– períodos expositivos que explican, recapitulan o conceptualizan lo dicho. Un comienzo expositivo hubiera dado lugar a una exposición ilustrada por narraciones, algo bastante menos novedoso y efectista, desde el punto de vista comunicativo³⁰. En los capítulos sucesivos se observa la misma estructura.

Volviendo al capítulo primero, en los párrafos narrativos tercero y cuarto, que cuentan brevemente la historia de la revelación, son utilizados tanto el *perfectum* como el *infectum*, éste con valor de presente gnómico o atemporal, lo cual parece responder al criterio de acción histórica acabada frente a acción durativa o realidad permanente. El párrafo tercero, por ejemplo, comienza con un verbo en presente *praebeo*, que expresa un estado habitual y continúa con tiempos en tema de perfecto: *manifestavit*, *erexit*, *egit*, etc.

El cuarto ofrece el esquema inverso. Comienza por *perfectum* y continúa con *infectum*. Al final de la primera parte de este párrafo, desde *quapropter*, parece producirse una vuelta a la exposición, a modo de recapitulación o conclusión, que conecta con el párrafo segundo y que continúa en el quinto, pues encontramos presentes *perficit* y *confirmat*, donde esperaríamos pretéritos³¹. El párrafo sexto (EB 675) cierra esta primera unidad –que va a ser la base sobre la que se construya el resto del documento³²– mediante un período narrativo que conecta formal y temáticamente con el principio; y proclama solemnemente en su segundo párrafo –de nuevo expositivo– el doble modo de conocer a Dios (EB 676).

De lo dicho concluimos que las peculiaridades formales que se aprecian en este capítulo –y que se prolongarán a lo largo de todo el documento– son

el uso alternativo de períodos narrativos y expositivo-argumentativos, y la utilización del pasado y del presente en la narración, según el criterio de acción terminada frente a acción que se prolonga hasta el momento presente. Estos recursos formales están en sintonía y contribuyen a subrayar los contenidos que pasamos a comentar.

3.2. *Economía de la revelación: aspectos temáticos. Novedades en la noción de revelatio*

El primer epígrafe de *Dei Verbum* (EB 670-676) contiene en su formulación varias novedades conceptuales³³.

En primer lugar, el objeto de la revelación de Dios no se presenta como *revelarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad al género humano* (*Dei Filius*, EB 75), sino como *revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad* (EB 670).

Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cfr. Eph. 1, 9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cfr. Eph. 2, 18; 2 Petr. 1, 4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cfr. Col. 1, 15; I Tim. 1, 17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cfr. Ex. 33, 11; Io. 15, 14-15) et cum eis conversatur (cfr. Bar. 3, 38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat (EB 670).

De este modo, se interpreta la revelación como una relación vital, una comunión entre personas que afecta a lo más constitutivo del hombre³⁴. Tal formulación –en opinión de Vicente Balaguer– supera la de *Dei Filius*, pues expresa la elevación del hombre para hacerle partícipe de la vida intratrinitaria.

El cambio de «decretos» por «misterios» no tiene que ver sólo con una ampliación de la perspectiva intelectualista del Vaticano I, ni tampoco se debe únicamente a que el vocabulario del Vaticano II sea más bíblico. En el fondo, la palabra «decretos» orienta en sentido descendente, es decir, es el término en expresiones humanas de la voluntad de Dios; en cambio, la palabra «misterio» orienta en otra dirección: los misterios, o su expresión revelada, son medio, camino, por el que los hombres conocemos a Dios. Orienta, por tanto hacia el origen, hacia lo que los hombres podemos conocer de Dios³⁵.

Es decir, no hay sólo condescendencia sino también elevación o, mejor dicho, la condescendencia de Dios es elevación del hombre. Conviene observar además que el Concilio, al citar Eph 1, 9, ha preferido la forma *sacramentum* a la griega *mysterium*³⁶. Con ello parece subrayarse que la revelación, lo revelado, es una realidad visible, constituida *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (EB 670) –como señala más adelante–, que remite simbólicamente a otra y que realiza eficazmente lo que simboliza³⁷. No resulta difícil entender, tras la expresión *sacramentum voluntatis suae*, una alusión a Jesucristo, *Verbum caro factum*, sobre todo si se tiene en cuenta tanto el contexto de *Efesios* del que se extrae la cita, como el final del párrafo, en el que se afirma:

Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit (EB 670).

De este modo, la distinción entre *Seipsum revelare* y *notum facere sacramentum voluntatis suae*, aunque pertinente desde la perspectiva humana, desde la divina resulta redundante³⁸.

Por consiguiente, *Dei Verbum* señala que el contenido de la revelación, esto es, el *mysterium* o *sacramentum* de la voluntad salvífica divina es, se expresa y se realiza plenamente en Cristo, sacramento de Dios.

En segundo lugar, la revelación, que se encuentra en continuidad –no en oposición– con la creación³⁹, y que se lleva a cabo en el curso de la historia a través de personas singulares (EB 671) y de forma eminente a través de Jesucristo (EB 670), se realiza mediante *acontecimientos* y *palabras conectados entre sí*.

Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident (EB 670).

Tal formulación supone una novedad sin precedentes, como ha señalado Mannucci:

Es la primera vez que un documento del Magisterio solemne describe de esta forma la economía de la Revelación anclándola definitivamente en una dimensión histórica. La presentación habitual de los manuales de Teología preconciliares no sólo destacaba en la revelación el aspecto doctrinal (las palabras) con

menoscabo de la historia y de los hechos, sino que incluso oponía la revelación sobrenatural, que se realiza *per verba* (por palabras), a la revelación natural, que se realiza *per facta* (por hechos)⁴⁰.

Dei Verbum pone de relieve así la naturaleza histórica y sacramental de la revelación –como apunta René Latourelle⁴¹– frente a cualquier otra forma de revelación de tipo filosófico o gnóstico. En efecto, la revelación, tal como se presenta habitualmente en la Escritura, no es la transmisión de un mensaje de carácter noético. Pero tampoco bastaría con que se produjeran actuaciones divinas en la historia de los hombres, para comprender su sentido, pues con frecuencia éste resultaría enigmático. Se precisa que sean expresadas y explicadas mediante palabras⁴². Siendo la revelación de naturaleza histórica, su comprensión y su expresión han de llevarse a cabo –principalmente, pero no sólo– de forma narrativa, pues la narración manifiesta las relaciones causales entre las acciones de una historia –según destaca Vicente Balaguer–.

La narración a través de la trama compone una «síntesis de lo heterogéneo», un lugar en el que caben hechos, palabras, motivos, consecuencias, queridas o no, de las acciones, etc. Pero toda narración, en cuanto señala un paso de un estadio inicial a un estadio final, implica la consideración del punto final. Es la consideración del punto final la que permite que la trama componga un curso de acontecimientos de modo que dejen de estar uno después de otro para estar «uno a causa del otro». Y es claro que Jesucristo no debe entenderse como el último punto de la revelación sino como el punto final.

Pero el documento dice que estos hechos y palabras se componen en una historia de la salvación. Esto remite a dos cosas: a eventos efectivamente ocurridos, y a su comprensión en forma de historia. La historia, en cuanto se comprende, toma la forma de la narración, y así lo ha puesto de manifiesto gran parte de la epistemología moderna. Sin embargo, la historia no puede reducirse a la narración: toda comprensión de la historia, tiene que insertar un elemento explicativo en la cadena; la historia no es sólo comprensión del pasado, sino una comprensión con una explicación que argumenta por qué las cosas ocurrieron de esa forma y se compusieron de esa manera hasta conducir a su final⁴³.

Por tanto, al hablar de una revelación hecha *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (EB 670), no se deben entender las *verba* referidas sólo a las palabras insertadas en la historia de la revelación –en el caso del Evangelio, a las *ipsissima verba Iesu* o a las utilizadas por el resto de personajes de la historia

narrada–, sino también a la expresión de que se han servido los testigos para comunicar esos acontecimientos, tras haberlos interpretado. Es decir, se alude a narraciones, que relatan la sucesión de acontecimientos; pero también a exposiciones, que expresan el concepto, la doctrina, la ley, etc., y que interpretan lo que fue a la luz de lo que podría haber sido⁴⁴.

Obsérvese que nos hallamos aún en el ámbito de la revelación –no en el de su transmisión– y ya debemos hablar de una interpretación y de una expresión o forma lingüística determinada del mensaje recibido porque, en última instancia, la revelación no se recibe sino conformada por la perspectiva y la expresión del testigo, es decir, mediada por la interpretación de un sujeto⁴⁵.

Según todo ello, podemos concluir que, en el ámbito de la revelación, Dios no sólo guía los acontecimientos sino también su comprensión. Nos habla a través de *hechos interpretados* por los testigos⁴⁶. Por eso, los profetas y los apóstoles son, a un tiempo, personajes e intérpretes de una historia; y el Verbo encarnado, su protagonista, su intérprete y su promulgador por excelencia.

Por tanto –y ésta es la tercera de las novedades que queremos remarcar–, Cristo es presentado como *mediator simul et plenitudo totius revelationis* (EB 670), su centro y su culminación (EB 672); no como un hito más de una historia sino como su *eschaton*⁴⁷. El carácter cristocéntrico de la revelación es de suma importancia en esta formulación magisterial y va a configurar los planteamientos dogmáticos y morales de toda la teología y del magisterio postconciliares⁴⁸.

Finalmente, la última de las aportaciones más relevantes en lo relativo a la revelación queda formulada implícitamente: el carácter perfecto, acabado, de la revelación y el carácter perpetuo de la alianza. El párrafo cuarto indica:

Oeconomia ergo christiana, utpote foedus novum et definitivum, numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini nostri Iesu Christi (cfr. I Tim. 6, 14 et Tit. 2, 13) (EB 673).

Mediante el uso de tiempos de *infectum* y *perfectum* en la narración, se intuyen lo que podemos llamar –con Gerald O’Collins– los dos estados de la revelación: concluido e inconcluso al mismo tiempo o –dicho de otro modo– revelación pasada y revelación presente⁴⁹. Dicho autor –que poco después del Concilio hacía notar esta utilización de los tiempos verbales– propone hablar de *revelación fundante*⁵⁰ y *revelación dependiente*.

Nosotros hemos visto cómo los documentos del magisterio hablan de la autorrevelación divina usando los tiempos en el pasado y en el presente. Podríamos

en este momento añadir que la revelación en el pasado es «fundante» y que en cambio la revelación en el presente es «dependiente»⁵¹.

La primera cubre no sólo los acontecimientos culminantes de la vida de Cristo sino también los decenios en que los apóstoles fundaron plenamente la Iglesia y escribieron los libros inspirados del NT⁵². De la dependiente o presente señala, a tenor de lo indicado en el parágrafo octavo de *Dei Verbum* (EB 680), perteneciente a su capítulo segundo:

(...) Uno podría estar tentado a considerar la revelación presente no como una verdadera y propia revelación sino como un crecimiento de la comprensión colectiva de la revelación bíblica que se ha completado y concluido de una vez para siempre con Cristo y sus apóstoles. Sin duda este crecimiento en la comprensión verdadera puede y debe darse. La *Dei Verbum* afronta este tema: «Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas... Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina» (DV 8).

No obstante, no haríamos justicia a la tradición si solamente se le reconoce como mérito acrecentar la comprensión de una revelación que quedó enclaustrada en el pasado, pero negando por otro lado su capacidad de ofrecer una revelación actual de Dios. La *Dei Verbum* no ofrece una visión tan pobre de la Tradición. Por el contrario, ve con estos términos los frutos de la Tradición bajo la guía del Espíritu Santo:

«Por esta Tradición conoce la Iglesia el Canon íntegro de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa, y de esta forma, Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente» (DV 8).

Aquí el concilio expresa su convicción de que a través de la fuerza de la Tradición, la autorrevelación divina consignada en las Escrituras no es tan solo «más profundamente comprendida» sino que también es «actualizada» como revelación viva de Dios a la Iglesia de Cristo y por medio de ella a todo el mundo⁵³.

Por consiguiente, aunque Dios no revela actualmente más cosas de las que nos ha comunicado en su Hijo, continúa hablando a los hombres de todos

los tiempos, *diciéndoles* esa misma *Palabra* y cada uno la escucha, la recibe, de forma personal, según su situación. Es decir, Dios sigue mostrándose, dándose a conocer a los hombres de todos los tiempos, a través de los cauces de transmisión de la revelación. Podríamos decir que la revelación objetiva ya se ha realizado mientras que la subjetiva aún se tiene que verificar en cada uno de los interlocutores a los que Dios se dirige.

O'Collins sostiene que la actualización de la Escritura o interpretación actualizada no es una mera profundización o captación de contenidos sino una verdadera revelación. Sin embargo, no explica en qué consiste ésta exactamente. Vicente Balaguer lo hace –distinguiendo entre acontecimiento de revelación y testimonio de revelación–, cuando se refiere a algunas de las novedades que muestra *Dei Verbum* respecto de la inspiración.

La novedad de la afirmación conciliar es que sugiere que la inspiración no debe entenderse como una acción de Dios dirigida a hacer de la Escritura un acontecimiento novedoso de la revelación –como es novedosa la intervención del profeta inspirado o del apóstol al proponer la palabra de Dios–, pero sí debe entenderse la Escritura como revelación. Dicho de otra forma, esta frase está en continuidad con todo el contenido de *Dei Verbum* que, de acuerdo con la teología del momento, no tiene a la Escritura como un acontecimiento de revelación –como es acontecimiento la palabra de la Ley dicha a Moisés, o la palabra del profeta dirigida al pueblo, o la acción salvadora de Dios–, sino como un testimonio escrito de esa revelación, que, por otra parte, al estar inspirado, contiene y manifiesta la revelación, la palabra de Dios y, por tanto, es revelación. En consecuencia, se podría afirmar que la inspiración, es un carisma ordenado a poner por escrito verdades reveladas, es decir, el significado de los acontecimientos que constituyen la revelación⁵⁴.

Entiendo que, al ser la revelación de carácter sacramental y fundante de una nueva realidad, de un nuevo estado para el hombre, no nos estamos refiriendo exclusivamente a la actualización de una comunicación verbal, sino a una comunión personal de orden vital, que se verifica en el momento presente. Es decir, la revelación dependiente o presente es la revelación en tanto que acción redentora o salvífica actual, fundada por Cristo en un momento preciso de la historia de los hombres, y que opera *en y por* su Iglesia, a través –principalmente, pero no sólo– de la liturgia. Por eso, la tradición contiene la revelación pasada y la *actualiza*, la muestra *en acto*, de modo que ésta *actúa* eficazmente en orden a la salvación del hombre. Por ello en el parágrafo octavo de *Dei*

Verbum (EB 680) no se limita la penetración en el misterio transmitido a una operación puramente intelectual; es también experiencial, vital, existencial.

A la luz de esta distinción entre revelación fundante o pasada y revelación dependiente o presente, se comprende mejor por qué *Dei Verbum* comienza refiriéndose a la revelación cuando quiere abordar el tema de la Escritura hoy (EB 669), pues la Biblia, conservando invariable la revelación pasada, es medio de transmisión de la revelación presente como realidad viva, eficaz y actual⁵⁵. De ahí que el hecho histórico de la revelación no se limite a ser su origen sino también su irrenunciable marco de interpretación y de actualización.

En conclusión, a partir de esta noción de revelación –tan enriquecida por el planteamiento narrativo de *Dei Verbum*, desde la perspectiva divina–, se puede esperar una modificación importante en la noción de Escritura, pues como señala Vicente Balaguer, siguiendo a Helmut Gabel:

Si con el Vaticano II se entiende la revelación como un acontecimiento personal y dialógico de Dios con los hombres, originado en Su amor, y con horizonte salvador, la noción de Sagrada Escritura no puede ser la de un lugar donde encontrar las verdades de la revelación. La verdad que se manifiesta en la Escritura, es una verdad de salvación, y la Biblia no es sólo un lugar de conocimiento, sino más bien el libro de la Iglesia, fuente y alimento para la vida del Espíritu, un lugar donde se conoce a Dios⁵⁶.

4. LA ECONOMÍA DE LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN DIVINA

Es evidente que la revelación presente o dependiente está estrechamente relacionada con su transmisión, pues aquella no sería posible sin ésta y ésta tiene su razón de ser en aquella. Una lectura de los párrafos iniciales del capítulo (EB 677-681), que relatan el proceso de transmisión y la naturaleza de ésta, respectivamente, y la interpretación de O'Collins anteriormente recogida (*v. supra* capítulo II, 3.2), parecen verificarlo. Por ello debemos preguntarnos si realmente se distinguen revelación dependiente y transmisión actual de la revelación, y por qué *Dei Verbum* trata separadamente ambos ámbitos.

Este capítulo segundo de la Constitución Dogmática relativo a la tradición ha sido considerado una de las aportaciones magisteriales más novedosa de la misma⁵⁷. En él se abordan las cuestiones referidas al proceso de transmisión: la tradición y la Sagrada Escritura como canal único de transmisión de la revelación, y el papel de la Iglesia y el Magisterio en la conservación e interpretación de lo transmitido.

4.1. *Economía de la transmisión de la revelación: aspectos formales*

El capítulo consta de cuatro párrafos. Se inicia con una narración, en perspectiva de pasado, con la que se continúa la iniciada en el capítulo anterior y en la que queda reflejado todo el proceso histórico por el que se verifica la transmisión de la revelación (EB 677-678). A continuación, el párrafo octavo, que da razón de la naturaleza de la tradición (EB 679-681), contiene un primer párrafo narrativo en perspectiva de pasado, aunque con algunos presentes con valor gnómico, quizá con el fin de acentuar que la transmisión continúa, quizá por mantener la perspectiva temporal de las citas implícitas de *2 Tesalonicenses* y *Judas*; y otros dos párrafos que dan inicio a un período expositivo-argumentativo, que se prolonga en los párrafos siguientes, donde se explica la relación entre tradición y Escritura (EB 682); y entre éstas, la Iglesia y el Magisterio (EB 683-684).

Por tanto, de nuevo se inicia el capítulo mediante una narración, seguida de un período expositivo-argumentativo. Esto hace que continúe predominando la perspectiva histórico-fenomenológica sobre la dogmática.

4.2. *Economía de la transmisión de la revelación: aspectos temáticos*

En lo relativo a los aspectos conceptuales acerca de la transmisión de la revelación, en este capítulo se subraya⁵⁸ la iniciativa divina en la transmisión de la revelación y su carácter histórico; la naturaleza oral y vital de la tradición; la continuidad entre Evangelio realizado y proclamado por Jesucristo, predicación apostólica y Escritura⁵⁹, y entre tradición apostólica y tradición eclesial; el carácter dinámico de la tradición; la estrecha relación entre tradición y Escritura, como cauce único de transmisión de la revelación; la misión de la Iglesia en la transmisión y conservación de la tradición y la Escritura recibidas; y la asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia en todas las fases de este proceso. Comentaremos cada uno.

En primer lugar, el Concilio afirma:

Deus (...) eadem benignissime disposuit (...). Ideo Christus Dominus (...) mandatum dedit Apostolis ut Evangelium (...) praedicarent, eis dona divina communicantes (EB 677).

Es decir, la transmisión de la revelación se presenta como una acción divina, en un momento histórico concreto, en esta ocasión encaminada a perpe-

tuar la revelación realizada en el curso de la historia humana. Además subraya que dicha transmisión no es sólo de naturaleza oral, sino también vital, como afirma René Latourelle:

La Tradición es a la vez verbal y real: se efectúa no sólo mediante palabras sino también mediante cosas (*res*) transmitidas. La Iglesia, a través de su doctrina, de su vida, de su culto, transmite todo lo que ella es y todo lo que ella cree⁶⁰.

Decíamos (*v. supra* capítulo II, 3.2) que la revelación funda una nueva realidad, transmitida por la tradición y la Escritura de modo diverso. En consonancia con esto, la transmisión no es transmisión de algo puramente conceptual. Lo que se transmite es vida, gestos y palabras. Al indicar en el parágrafo séptimo que la transmisión se realiza *exemplis et institutionibus* (EB 677), no se reduce la tradición a enseñanza oral. Éste es el motivo por el que la tradición eclesial la refleja no solamente en un corpus doctrinal, sino también en una vida eclesial y un culto determinados (EB 679), como explica César Izquierdo:

Por la inspiración, la Escritura es un órgano privilegiado e insustituible para la transmisión de la predicación apostólica, pero no el único, pues por ser un testimonio escrito, es un testimonio incompleto de la salvación que Cristo ha traído al mundo. Para la transmisión íntegra de su Evangelio vivo, se requiere una predicación viva. Por eso, los apóstoles piden a los fieles que conserven lo que recibieron por escrito o de palabra. (...)

Desarrollando el texto tridentino, que llama al Evangelio fuente de toda verdad salvífica y de la disciplina de las costumbres, indica que la predicación apostólica se extiende a todo lo que contribuye a la santificación del pueblo de Dios y a su crecimiento en la fe. Tiene una dimensión noética y práctica. Por esta razón, no es la palabra el único medio de transmisión utilizado por la Iglesia. Transmite también con su vida, con sus instituciones, con el culto, con los ritos, etc. Consiguientemente, lo que se transmite y perpetúa no es sólo la doctrina de la Iglesia sino también su vida⁶¹.

Ciertamente, es ésta una de las aportaciones más interesantes de *Dei Verbum* en relación con la Sagrada Escritura y su interpretación. La tradición se concibe como una realidad viva hoy en la Iglesia, expresada, aunque nunca de forma completa, en la Escritura. De este modo –al tiempo que se reconoce que la Iglesia goza de autoridad para su correcta interpretación–, se reivindica de forma explícita para la Escritura la referencia que le dio origen⁶².

En relación con la continuidad entre el Evangelio realizado y proclamado por Jesucristo, la predicación apostólica y la Escritura (EB 677), y entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica, gracias a la transmisión a sus sucesores de la potestad apostólica, recibida de Jesucristo (EB 678)⁶³, la narración de este primer parágrafo (EB 677) dibuja un proceso con tres momentos, vinculados histórica y orgánicamente, pero que se pueden distinguir con claridad: aquél en que Jesucristo consuma la revelación y ordena su transmisión a los apóstoles, mediante la predicación, para lo cual les confiere unos dones divinos; el momento en que éstos llevan a cabo la predicación, con ejemplos, instituciones y enseñanzas, recibidos por Jesucristo y por el Espíritu Santo; y la fase en que, finalmente y bajo inspiración del Espíritu Santo, se pone por escrito lo recibido⁶⁴. Asimismo señala que la tradición eclesiástica procede de la apostólica, ya que los apóstoles transmiten a sus sucesores la misión magisterial (EB 678). A este respecto, me parece interesante traer aquí a colación un matiz formulado por Vicente Balaguer.

La palabra que se pone por escrito no es una reproducción de la palabra oral. El escrito representa no la palabra de Dios (las palabras de Dios, podríamos decir) sino el «acontecimiento de la revelación» en el que aconteció la palabra de Dios; más precisamente, lo que reproduce es el sentido del acontecimiento, o del curso de los acontecimientos, de revelación. Dicho de otra forma, en lo que se refiere a los acontecimientos, los libros tienen la forma de Historia más que la de crónica⁶⁵.

Efectivamente, lo que queda recogido en las Escrituras es una *representación* del acontecimiento histórico de la revelación, por tanto, una interpretación.

En cuanto al carácter dinámico de la tradición, se dice que ésta, en tanto que proceso de transmisión de un depósito –llamada tradicionalmente tradición activa⁶⁶–, tiene un carácter a un tiempo acabado e inacabado. La tradición apostólica ha concluido –idea acentuada por el uso de los tiempos verbales de pasado en la narración (EB 677-678)–; y, al tiempo, continúa verificándose, en la tradición eclesiástica –vigencia que se expresa en *Dei Verbum* mediante el presente con valor gnómico–. A esto es a lo que se refiere el Concilio cuando dice que *la Tradición (...) progresa en la Iglesia* (EB 680). En palabras de Latourelle:

Después de haber hablado de la transmisión vertical de la revelación (Cristo → el Espíritu Santo → los apóstoles), el Concilio habla de su transmisión horizontal, a saber, en la Iglesia, a los obispos, para conservar intacto y vivo el Evangelio⁶⁷.

Si al estudiar la revelación distinguíamos entre revelación pasada y presente, ahora hablamos de transmisión vertical –en paralelismo con la revelación pasada o fundante–, y transmisión horizontal, la cual permite que aquélla se realice hoy y ahora en el seno de la Iglesia. La transmisión vertical es el proceso por el que la generación apostólica entrega a la generación inmediatamente contigua la revelación, a través de un cauce perdurable: las instituciones, la Escritura, la liturgia. Según esto, la transmisión vertical ha concluido, formulando el mensaje recibido y perfilando la forma definitiva de la Iglesia. La horizontal es la que se lleva a cabo entre la comunidad apostólica y la Iglesia de todos los tiempos, en cada momento presente, a través del cauce mencionado. La horizontal se verifica, por tanto, en la tradición eclesial que transmite ininterrumpidamente lo recibido sin modificarlo de forma sustancial; de modo que, hoy y ahora, la Iglesia mira a sus orígenes, a la tradición apostólica, y mantiene con ella un diálogo continuo. La transmisión horizontal consiste tanto en un progreso hacia la verdad (EB 680) –puesto que Cristo, objeto principal de dicha transmisión, es de una riqueza inabarcable–, cuanto en una actualización sacramental y vital de la nueva realidad inaugurada con la revelación de Jesucristo a los hombres. Ese progreso hacia la verdad –según el entonces Cardenal Ratzinger– es también un proceso de carácter vital.

Pero si se entiende la tradición como el proceso vital, con el que el Espíritu Santo nos introduce en la verdad toda entera y nos enseña a comprender aquello que al principio no alcanzamos a percibir (cfr. Jn 16, 12s), entonces el «recordar» posterior (cfr. Jn 16, 4) puede descubrir aquello que al principio no era visible y, sin embargo, ya estaba dado en la palabra original⁶⁸.

Podemos preguntarnos ahora si el progreso de la tradición apostólica (EB 680) es también tradición apostólica. Obviamente, la respuesta es negativa. La tradición progresa en la Iglesia por comprensión, mediante la contemplación, la percepción íntima y la predicación, pero nada de esto es ya tradición apostólica. Toda reformulación posterior a los apóstoles deja de ser tradición apostólica para ser tradición eclesiástica, como claramente queda constatado en la afirmación de que las enseñanzas de los Santos Padres son testimonio de la tradición apostólica (EB 681). El progreso de la tradición apostólica en la Iglesia es tradición eclesiástica⁶⁹. Sin embargo, no tenemos por qué entender estas dos realidades como antagónicas. Lo habitual es que la tradición eclesiástica sea profundización, ilustración, reformulación de la realidad y de las en-

señanzas originarias de los apóstoles, en continuidad con ellas. Las tradiciones eclesíásticas que no mantienen este vínculo con la tradición originaria, tarde o temprano, mueren o se separan de la Iglesia. Se podría decir que la tradición eclesíástica es el cauce de la tradición apostólica.

En conclusión, el dinamismo, el progreso de la tradición apostólica hay que entenderlo como potencialidad que genera vida⁷⁰, no como tradición apostólica en aumento. La tradición apostólica, diacrónicamente, es el origen histórico de la Iglesia; sincrónicamente, es la fuente de la que mana actualmente la vida de la Iglesia. Ésta se encuentra contenida, completamente, *in nuce*, en la tradición apostólica, y en el desarrollo de su historia se nos hacen manifiestas esas virtualidades originarias.

Volviendo a la consideración inicial de este epígrafe, creemos que hablar de la naturaleza dinámica de la tradición –es decir, de su contenido actualizado– es aludir a la revelación presente. No obstante, el hecho de que *Dei Verbum* distinga entre los momentos históricos de la revelación y de su transmisión resulta pertinente, pues con ello se reconocen dos campos de actuación divina en la historia de los hombres, fundantes ambos de dos realidades diversas: la *palabra de Dios-revelación* o acción divina en la historia de los hombres por la que Él mismo se da a conocer; y la *palabra de Dios-Escritura* o actuación de Dios sobre los hagiógrafos con vistas a perpetuar objetivamente el contenido de la revelación. Esta distinción arroja luces sobre la naturaleza y el lugar que ocupa la Escritura en este proceso.

Otro aspecto reseñable del capítulo segundo, la estrecha relación entre tradición y Escritura en tanto que ambas constituyen un mismo cauce de transmisión de la revelación, aunque de naturaleza diversa (*v. infra* capítulo II, 6), queda más nítidamente expresado con la formulación definitiva del cuarto esquema –con algunas enmiendas–, donde se rechaza hablar de dos fuentes de la revelación, como figuraba en el esquema primero, y se prefiere aludir a la tradición y la Escritura como *un* espejo y *un* depósito⁷¹. Como advierten varios autores⁷², *Dei Verbum* se cuida además de afirmar explícitamente que haya diferencias cuantitativas entre la tradición y la Escritura; es decir, elude hablar de si la extensión de lo revelado es la misma o es complementaria. La diferencia entre la tradición y la Escritura es de naturaleza –lo cual se manifiesta en un modo diverso de expresar la revelación–; y de origen –la tradición precede a la Escritura pues ésta nace de aquélla⁷³–.

Además de todo lo dicho, en el capítulo II de *Dei Verbum*, se afirma que la Iglesia es la receptora de la tradición apostólica y de la Escritura, por lo

que es misión suya conservarlas inalterables. Por ello, dentro de la Iglesia, es competencia del Magisterio la interpretación auténtica de la palabra de Dios, escrita o transmitida (EB 684). Con esto se señala que la Escritura, nacida en el seno de la Iglesia, la cual la ha reconocido como expresión de la revelación, no es autónoma porque ni crea la realidad de la que habla, ni tan siquiera logra expresarla acabadamente. Sin embargo, esta precedencia de la revelación y de la Iglesia –como explica Gonzalo Aranda⁷⁴– no anula su papel testimonial. La Escritura es un principio que objetiva el contenido de la revelación contribuyendo a evitar que se desvirtúe con el paso del tiempo.

Sin embargo, al indicar que toca a la Iglesia la interpretación auténtica de la Escritura a la luz de la tradición apostólica, no se niegan otras posibles lecturas.

El Concilio no afirma que la Escritura sea ininteligible sin la Tradición. Puede ser entendida como otros textos del pasado. Lo que sugiere es que sólo una comunidad vivificada por la palabra de Dios y animada por su Espíritu puede comprender realmente lo que Dios mismo ha dicho y hecho en favor de los hombres, que es lo que la Escritura da a conocer. Sin esa experiencia vital, el texto bíblico sólo es entendido superficialmente y no podrá ser de verdad palabra de vida. Dios sigue conversando con esta comunidad que acoge su palabra, y a ese pueblo es al que va introduciendo en la verdad plena⁷⁵.

Finalmente, *Dei Verbum* recuerda que esta transmisión de la revelación se produce gracias a la asistencia del Espíritu Santo. Así lo explica Luis Alonso Schökel:

Un mismo Espíritu apunta a los apóstoles en su ministerio, trayéndoles a la memoria y haciéndoles comprender el misterio de Cristo; ese mismo Espíritu los mueve a registrar por escrito dicho misterio, de modo que los escritos contienen y son palabra de Dios. Ese Espíritu está presente y activo en la Iglesia, haciendo que la Tradición se desarrolle, y actualiza la voz del Evangelio como revelación presente del misterio de Cristo. El Espíritu, que confía a los apóstoles la palabra de Dios, ilumina a sus sucesores para que la expongan y difundan. Y el mismo Espíritu asiste al magisterio para que escuche y exponga fielmente dicha palabra. Finalmente, el Espíritu unifica la acción y las funciones de Tradición, Escritura y magisterio⁷⁶.

Podemos concluir que la tradición progresa a lo largo de la historia en su comprensión, en su expresión o formulación, y en su realización o actuali-

zación. En su comprensión, porque Jesucristo, Verbo encarnado y Revelación por antonomasia, es inabarcable para toda mente humana; porque la comprensión se ha de llevar a cabo por la Iglesia de todos los tiempos; y porque dicha comprensión es siempre actualización –como trataremos de ver en el capítulo siguiente–. En su expresión porque, al transmitir la revelación de forma no sólo verbal sino especialmente vital, se admiten reformulaciones diversas a lo largo de la historia. No sucede así en el caso de la Escritura, que tiene forma fija e inalterable. En su realización o actualización, porque transmite una realidad salvífica que actúa en el hoy y ahora de todos los tiempos.

Gracias al concepto dinámico de tradición y a su naturaleza *real* y verbal, podemos comprender con mayor nitidez su condición de marco de la Escritura, tanto en su origen, pues la tradición apostólica es el contexto en el que nace y por el que se reconoce como Escritura revelada, como en el momento actual, por ser clave para su interpretación y entorno que permite su actualización.

5. LOS APÓSTOLES EN LA REVELACIÓN Y EN LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN

De todo lo expuesto anteriormente, se colige que los apóstoles forman parte tanto de la economía de la revelación como de la de su transmisión, pues son el último eslabón de aquella y el punto de arranque de ésta (EB 677). En primer lugar, como testigos de la vida de Jesucristo, los apóstoles son protagonistas del episodio más importante de la historia de la revelación. Son *acontecimiento* de esta historia. Pero además reciben de Jesucristo el mandato de predicar el Evangelio que Él ha completado y promulgado, y la potestad para llevarlo a cabo (EB 678). En este mandato está implícita la misión de dar una forma verbal y vital al Evangelio vivido, visto, comprendido, esto es, de expresarlo con lenguaje humano, hecho *in praedicatione orali, exemplis et institutionibus* (EB 677)⁷⁷. Por ello, se dice que la suya es una *revelación fundante participada*⁷⁸, pues la forma que ellos dan a lo recibido condiciona la recepción posterior de lo revelado –como ya hemos señalado (*v. supra* capítulo II, 3.2).

La proclamación apostólica es también parte de la revelación histórica. Dicho de otro modo, la revelación de Dios en la historia –palabra de Dios en lenguaje de Dios– tiene dentro de sí misma una articulación en lenguaje humano, que expresa la palabra de Dios⁷⁹.

En consecuencia, los apóstoles participan en la revelación no sólo como protagonistas de la historia reveladora y testigos directos de la vida de Jesús, sino también como configuradores, conformadores de dicha revelación⁸⁰. Sus acciones, sus palabras, toda su vida en relación con Jesucristo, revelan el misterio de Jesucristo; y, al tiempo, son ellos quienes terminan de dar forma a la Iglesia naciente como comunidad, a su culto y a sus enseñanzas. Además, son el primer eslabón de la cadena de la tradición, en el momento en que transmiten a sus sucesores la misión de conservar *íntegro y vivo en la Iglesia* el Evangelio recibido, y la potestad para hacerlo (EB 678). La potestad es de magisterio, de conservación e interpretación auténtica.

Fideles monent ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistulam didicerint (cfr. 2 Thess. 2, 15) (EB 679).

Los sucesores de los apóstoles reciben la proclamación del *kerygma* ya conformada: en forma vital y oral, en la tradición; o en forma verbal escrita, en la Escritura. En un caso, aunque hayan sido asistidos por el Espíritu Santo, el lenguaje es puramente humano; mientras que en el otro, el lenguaje es humano y divino al mismo tiempo, porque está escrito por hombres inspirados por Dios. Pero –y esto es lo importante– en ambos casos, el contenido ya tiene una forma concreta, dada por los apóstoles.

6. RELACIONES ENTRE TRADICIÓN Y ESCRITURA: LA ESCRITURA EN EL PROCESO DE REVELACIÓN

Con el fin de determinar el lugar que ocupa la Sagrada Escritura en el proceso de la revelación, conviene que recapitulemos lo dicho hasta ahora de ella. En este segundo capítulo de *Dei Verbum*, queda ubicada la Escritura en el marco de la transmisión de la revelación, en estrecha relación con la tradición y custodiada por el Magisterio de la Iglesia, cuyo seno podemos decir que es su habitat natural (EB 683-685).

Sobre la relación entre tradición y Escritura, parafraseando el párrafo noveno de *Dei Verbum* (EB 682), Latourelle escribe:

El Concilio ofrece en seguida la razón última de este estrecho vínculo: las dos son palabra de Dios. La Escritura, en tanto que palabra de Dios, es puesta por

escrito, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Paralelamente, la Tradición es palabra de Dios confiada a los apóstoles por Cristo y por el Espíritu Santo, transmitida intacta a sus sucesores para que, por su predicación, conserven, expongan y propaguen fielmente esta palabra⁸¹.

Es cierto que los estrechos lazos entre tradición y Escritura tienen su fundamento último en que ambas transmiten la *palabra de Dios-revelación*, lo cual genera un tipo de relación específica en orden a la interpretación de la Escritura, como indica *Dei Verbum* 12c (EB 690). Pero quiero orientar la atención de nuevo hacia lo que Latourelle afirma –que tradición y Escritura son palabra de Dios–, utilizando de manera peligrosa esta expresión, pues no distingue los dos sentidos que tiene en *Dei Verbum* (v. *supra* capítulo II, 2.1). Sólo se puede decir que la tradición sea *Dei verbum*, por metonimia, porque transmite la revelación y, en este sentido, también se puede afirmar de la Sagrada Escritura que es palabra de Dios. Pero la Sagrada Escritura es además palabra de Dios por ser inspirada⁸².

La cuestión ahora es determinar de qué modo transmite cada una la revelación. La tradición lo hace como una realidad nueva fundada por la revelación, como una realidad encarnada en una comunidad viva; mientras que la Escritura la transmite porque la expresa verbalmente. Sin embargo, es importante tener en cuenta que lo hace a través de la tradición. Es decir, la Escritura testimonia la tradición apostólica que, a su vez, es testimonio vivo de la revelación. Por consiguiente, es testimonio de la revelación –y palabra de Dios en sentido metonímico– sólo a través de la tradición, como expresión propiamente de ésta.

La tradición, realidad humana, está constituida por hechos y palabras que los explican:

Quod quidem fideliter factum est, tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant (...) (EB 677).

De modo que entre revelación y tradición existe una continuidad de naturaleza puesto que la revelación también se expresa *gestis verbisque intrinsece inter se conexis* (EB 670). Pero, mientras que la revelación es expresión sacramental del *mysterium*, la tradición remite al *mysterium* como a su causa, como

a su germen; es el *monumentum* o huella que ha dejado la revelación. Por ello, decimos que la tradición es cauce de transmisión de la revelación, pero no cauce de revelación.

La Escritura, por contra, es de naturaleza verbal. Es la primera formulación escrita *auténtica*, hecha bajo la inspiración del Espíritu Santo (EB 686), de esta realidad predicada por los apóstoles. Por eso, remite a un tiempo a la tradición apostólica, como realidad y como predicación que la expresa verbalmente; y en último término –a través de ésta, claro está–, a la revelación. Su referencia –ostensiva en el momento en que se consigna por escrito– es la tradición apostólica. Por eso, la tradición apostólica es su garante de autenticidad y su clave de interpretación; y, por eso también la Iglesia, prolongación vital de la tradición apostólica, necesariamente debe reconocerse en esta *tradición escrita*⁸³, como indica el párrafo octavo de *Dei Verbum* (EB 681). Gonzalo Aranda matiza:

El hecho de que la Tradición apostólica pasa a Escritura no anula ni disminuye la fuerza de la Tradición viva, pero a partir de este hecho –semejante a la aparición de los libros del AT–, y del reconocimiento del carácter sagrado de los escritos neotestamentarios –de la formación del canon– la Iglesia es consciente de poseer un testimonio escrito divino y perenne acerca de Jesucristo y su obra salvadora⁸⁴.

Por tanto, la Escritura es tradición apostólica escrita, por lo que presenta una forma verbal definitiva. Pero la expresión lingüística de una realidad nunca la agota, nunca la expresa completamente ni de forma idéntica. Eso sí, sirve para su conservación. Se convierte, de este modo, en testimonio objetivo de la realidad originaria que ha expresado. Dicha expresión de la revelación posee la peculiaridad de que no se queda en el pasado porque esa realidad de la que da testimonio, al ser dinámica, ha experimentado un desarrollo posterior que, si es fiel a su origen, no puede por menos de estar latente en su expresión original.

Formulaciones posteriores –como las de los Padres de la Iglesia– testimonian la tradición apostólica o la explican, pero ya no son dicha tradición. Son lenguaje humano, expresión humana, e interpretación de la revelación recibida⁸⁵.

Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificam testificantur praesentiam, cuius divitiae in praxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur (EB 681).

Si la Escritura, como estos otros escritos, fuera un testimonio más de la tradición, se limitaría a ser *documentum* y *monumentum* de esta realidad histórica, un testimonio escrito del pasado. Sin embargo, gracias a la tradición en la que se inserta, que sigue viva en el seno de la Iglesia, y a la asistencia del Espíritu Santo, y en virtud de su carácter inspirado, que la hace palabra de Dios, es actualmente operativa y medio habitual por el que Dios mantiene su diálogo ininterrumpido con su Iglesia.

(...) Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur; sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cfr. Col. 3, 16) (EB 681).

Por lo tanto, la Sagrada Escritura es *Dei verbum* por varios motivos, relacionados entre sí, y en sentidos diversos. En primer lugar, por expresar lingüísticamente la tradición apostólica, transmite la revelación y, en ese sentido, es metonímicamente palabra de Dios, al igual que lo es la tradición. En segundo lugar, por ser efecto directo de la acción inspiradora divina, es verdaderamente palabra de Dios y no sólo palabra humana. Es *locutio Dei*, hablar de Dios. Finalmente, por ser cauce perenne de diálogo de Dios con su Iglesia, por la acción del Espíritu Santo y siempre que se interprete en el ámbito de la tradición viva de la Iglesia, es palabra de Dios actual.

El proceso mediante el que se pone por escrito la revelación queda expresado en *Dei Verbum* 19, parágrafo que trata sobre el carácter histórico de los evangelios:

(...) Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt, quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis seligentes, quaedam in synthesim redigentes, vel statui ecclesiarum attendendo explanantes, formam denique praeconii retinentes, ita semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent. Illa enim intentione scripserunt, sive ex sua propria memoria et recordatione, sive ex testimonio illorum «qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis», ut cognoscamus eorum verborum de quibus eruditi sumus, «veritatem» (cfr. Lc. 1, 2-4) (EB 698).

Se interpreta una realidad vivida, se selecciona lo que es considerado pertinente y se expresa verbalmente. Empleando la terminología acuñada por Paul Ricœur⁸⁶, podría decirse que el proceso va de la *prefiguración* o compren-

sión de la realidad percibida, a la *configuración* o expresión escrita de dicha comprensión. El lector debe llegar, en su *refiguración* o lectura, a explicar y comprender la *configuración* que expresa y contiene la *prefiguración*.

En consecuencia, según queda descrito en *Dei Verbum*, la Escritura pertenece al ámbito de la transmisión de la revelación y remite a ésta. La expresa verbalmente, sin reducirse a testimonio del pasado, por ser efecto de la inspiración divina y por ser interpretada, con la asistencia del Espíritu Santo, en el seno de la tradición viva de la Iglesia, que es prolongación natural de la tradición apostólica, a la que apunta en todo momento.

Si *Dei Verbum* –mediante el recurso a la narración– ha trazado el arco que va de la revelación hasta la formación de la Escritura, en su interpretación debemos seguir el trayecto inverso, como sostiene *Dei Verbum* 12 (688-690).

Se confirma, de este modo, la eficacia de la estructura envolvente de la Constitución Dogmática. La Escritura nace en la tradición, expresa la tradición y se interpreta en la tradición. La tradición es la realidad viva por la que se transmite la revelación. La revelación es la manifestación de Dios a los hombres que tuvo lugar en un momento histórico concreto y que se actualiza hoy en la Iglesia por medio de la Escritura gracias a la tradición⁸⁷.

7. INSPIRACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA: ASPECTOS FORMALES Y TEMÁTICOS DEL CAPÍTULO III DE *DEI VERBUM*

Desde el capítulo tercero, *Dei Verbum* aborda todo lo relativo a la Sagrada Escritura: su carácter inspirado y su interpretación (EB 686-691); lo referente al Antiguo (EB 692-694) y al Nuevo Testamento (EB 695-700), y la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (701-707). Nuestro objeto principal de estudio es la interpretación, que es tratada en este capítulo y, más concretamente, en el párrafo duodécimo. Si hasta ahora hemos prestado atención al planteamiento global del documento y a su estructura es por considerarlos pertinentes para una adecuada comprensión de este párrafo, que en la versión castellana lleva el epígrafe *Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura*. Asimismo, hablaremos brevemente de los capítulos restantes sólo en la medida en que iluminan la cuestión de su interpretación.

Tras el capítulo III, *Dei Verbum* no presenta más novedades formales reseñables que las ya estudiadas. Los cuatro últimos capítulos quedan insertos en el marco de la transmisión de la revelación. De este modo, se hacen evidentes la

ubicación de la Escritura en el plan de la revelación, su génesis y su referencia en el momento de ser escrita; y se intuye qué recorrido debe hacer el intérprete para *recuperar* el sentido de la Escritura. Comenzaremos de nuevo señalando los aspectos formales y temáticos más relevantes del capítulo, para centrarnos después en los contenidos de los tres párrafos que integran *Dei Verbum* 12.

El capítulo tercero está constituido por tres párrafos que tratan sobre la inspiración y la verdad de la Escritura (EB 686-687), su interpretación (EB 688-690) y la condescendencia o pedagogía de Dios en la Escritura (EB 691), respectivamente. El primer párrafo del párrafo undécimo (EB 686) comienza y termina con la narración en pasado de cómo se lleva a cabo la redacción de la Escritura. El verbo *consignata sunt* (EB 686) configura de nuevo el texto como narración. Se continúa, de este modo, el relato iniciado por *placuit* (EB 670), en el capítulo primero, y por *disposuit* (EB 677), en el segundo, el cual prosigue ahora con los verbos *elegit*, *adhibuit*, *vellet*, *traderent* (EB 686). En este período narrativo se intercala sólo un breve fragmento expositivo-argumentativo, que se corresponde con la cita de Vaticano I (Dz-H 3006), sobre la inspiración de la Sagrada Escritura; mientras que en el resto del párrafo y del capítulo predomina ya la forma expositivo-argumentativa.

Sin embargo, el párrafo duodécimo (EB 688-690) –objeto de especial atención por nuestra parte– presenta una peculiaridad formal. Siendo expositivo, como se puede apreciar en todos sus verbos principales, en presente –*debet*, *respicienda sunt*, *proponitur et exprimitur*, *oportet*, *attendendum est*, *respiciendum est*, *est*, y *subsunt*–, hay verbos en *perfectum*, dentro de oraciones subordinadas –*locutus sit*, *voluerit*, *intenderint*, *placuerit*, *exprimere intenderit et expresserit*, y *scripta est*–, que remiten al momento histórico en que se redactó la Escritura, narrado en *Dei Verbum* 7 (EB 677), y cuyo proceso es explicado después, también mediante narración histórica, en *Dei Verbum* 19 (EB 698). Por medio de esta forma narrativa en pasado, no sólo se mantiene la unidad de estilo y de planteamiento de todo el documento –haciendo prevalecer la perspectiva histórico-fenomenológica sobre la dogmática–, sino que también se evoca, en el origen de la Escritura, la *intentio auctoris* como clave para su interpretación. La estructura interna del párrafo es también envolvente. De lo que *quiso comunicar Dios* va a lo que *intentaron expresar los hagiógrafos*. A continuación indica cómo investigar lo que intentaron éstos para llegar a interpretar eso que quiso decir Dios, que es el punto de partida.

Finalmente, el párrafo décimo tercero presenta un estilo similar al anterior. Está constituido por un período expositivo.

7.1. *Inspiración y verdad*

Previo a abordar el tema de la interpretación de la Escritura, *Dei Verbum* recuerda –en el párrafo undécimo (EB 686-687)– el carácter inspirado de la misma. Antes de analizar estas palabras, debemos señalar de antemano que sorprende la poca atención prestada a la inspiración, si tenemos en cuenta el preeminente lugar que ocupaba ésta en los tratados generales de Introducción a la Sagrada Escritura del momento⁸⁸ (v. *supra* capítulo I, 2). El párrafo⁸⁹ comienza así:

Divinitus revelata, quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu Sancto afflante consignata sunt. Libros enim integros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum omnibus eorum partibus, sancta Mater Ecclesia ex apostolica fide pro sacris et canonicis habet, propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti (cfr. Io. 20, 31; 2 Tim. 3, 16; 2 Pt. 1, 19-21; 3, 15-16), Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent (EB 686).

En las primeras palabras y en sintonía con el estilo de toda la Constitución Dogmática, se evoca –mediante una breve narración– el momento histórico en que lo revelado se consigna por escrito, con lo que queda remarcada la conexión entre revelación y Escritura y, por ende, entre revelación e inspiración. En *Dei Filius* tan sólo se señala que la revelación está contenida en los libros escritos y en las tradiciones no escritas (EB 77), pero sin aludir a la revelación y la inspiración en su calidad de acontecimientos vinculados entre sí, como hace *Dei Verbum*, con gran eficacia.

A continuación –citando *Dei Filius* (EB 77)⁹⁰– *Dei Verbum* se refiere a la inspiración como una acción del Espíritu Santo que incide sobre los textos: *Spiritu Sancto inspirante conscripti*. Esta acción tiene –por así decir– dos efectos: hace que los libros –*libros enim integros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum omnibus eorum partibus*– tengan a Dios por autor –*Deum habent auctorem*–; y eso motiva que sean recibidos en la Iglesia –*ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt*⁹¹–. Por ambas causas interrelacionadas, la Iglesia los tiene por santos y canónicos; lo cual indica que, tomados como una unidad –canon–, expresan la revelación y son verdaderamente palabra de Dios en la Iglesia.

Obsérvese que estos dos efectos de la inspiración en los textos apuntan al origen y la causa eficiente, el uno, y al destinatario y la causa final, el otro; y ambas causas –el quién y el para qué–, extrínsecas al objeto, están obviamente vinculadas con la causa formal –el cómo–, siempre intrínseca, que no es otra que los textos en la forma canónica en que han sido recibidos. Es decir, la acción divina llamada inspiración es la causa eficiente de la Escritura y, como tal, de ella depende la causa final –pues toda causa final opera en la mente del que obra– y la formal –ya que la causa material es *conformada* por la eficiente de acuerdo con la finalidad a la que haya sido destinado el objeto–. De ahí que podamos apuntar ya una idea latente en estas palabras: la acción divina llamada inspiración se halla presente, como su causa eficiente, en el proceso que va desde la configuración de los textos como expresión de la revelación, hasta su recepción e interpretación en la Iglesia, en la forma canónica definitiva⁹².

Finalmente –con *Divino afflante Spiritu* (EB 556) y *Providentissimus Deus* (EB 125)–, describe la acción de Dios sobre el hagiógrafo, de cuyas facultades y fuerzas se sirve para transmitir por escrito *ea omnia eaque sola*, sin que por ello éste deje de ser autor. Por lo tanto, si al principio se refiere a la inspiración como acción del Espíritu Santo sobre los textos, en este caso, habla de inspiración sobre el hagiógrafo. Para ello, en ningún momento utiliza las expresiones *causalidad principal* y *causalidad instrumental*, con el fin de evitar connotaciones o vínculos con determinadas escuelas teológicas –según han observado algunos autores⁹³–, si bien están latentes en todo momento⁹⁴.

La consecuencia de la doble autoría aparece expresada en el párrafo siguiente, sirviéndose en esta ocasión de una alusión al Concilio de Trento (EB 57).

Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa, Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt. Itaque «omnis Scriptura divinitus inspirata est utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus» (2 Tim. 3, 16-17) (EB 687).

Efectivamente, puesto que todo lo expresado en la Escritura debe tenerse por afirmado por el Espíritu Santo, en ello no debe haber error. Una explicación tan psicologista en este punto, como la heredada del magisterio anterior

—según señala Vicente Balaguer—, hace que parezca que se está hablando de Dios como autor literario de la Biblia.

Así, si Dios es el autor de la revelación y no sólo su origen, es el autor de la Escritura y no sólo su origen: en estas condiciones, hay que hacer verdaderos equilibrios para no concluir que Dios es el autor literario de la Sagrada Escritura⁹⁵.

De lo cual se deduce la urgente necesidad de demostrar que los libros se encuentran libres de error hasta en sus detalles más nimios. Esto es al menos lo que reflejan los manuales de la época, que centran su atención especialmente en explicar la inspiración en el hagiógrafo y reducen la inspiración terminativa a una consideración acerca de la inerrancia, como si fuera ésta su única característica (v. *supra* capítulo I, 2). Pero *Dei Verbum* plantea esta inerrancia de manera positiva, esto es, como veracidad. La veracidad de la Sagrada Escritura es una cualidad de los textos que deriva de la inspiración divina sobre ellos y se ordena a la salvación del hombre. Johannes Beumer —a tenor de lo recogido en las actas del Concilio— advierte que, con la expresión *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa*, no se ha pretendido reducir el ámbito al que afecta la verdad expresada en la Biblia sino apuntar a su fin y objeto formal⁹⁶, pues —como cita *Dei Verbum*— *omnis Scriptura divinitus inspirata*⁹⁷ *est utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus* (2 Tim. 3, 16-17).

Resumiendo lo dicho hasta ahora, la inspiración —que es el modo de actuación divina en la economía de la transmisión de la revelación— se describe como una acción del Espíritu Santo en orden a consignar por escrito la Sagrada Escritura —inspiración activa—; que incide sobre el hagiógrafo, del cual se sirve —inspiración pasiva—; y que hace que los libros completos sean santos y canónicos y recibidos como tales en la Iglesia —inspiración resultativa—. De la autoría divina se derivan, por tanto, la santidad y la canonicidad de todos sus libros completos⁹⁸, y la veracidad de toda la Escritura.

Podemos concluir que, a pesar de sus deudas con la Constitución Dogmática *Dei Filius* y aun cuando nos encontramos en un momento en el que predomina el interés por dar razón de la inspiración pasiva⁹⁹, del que no se libra *Dei Verbum*, se aprecia una novedad de planteamiento que abre caminos hacia un modo de explicar la inspiración como acción de Dios que perdura en los textos. Esto se logra —como decimos— al poner de manifiesto el estrecho vínculo entre la economía de la revelación y la de su transmisión, cuyo origen

son las acciones divinas de revelación e inspiración, respectivamente, lo cual acentúa el aspecto activo de la inspiración.

Lógica consecuencia de tal planteamiento es la trayectoria que describe el párrafo duodécimo de *Dei Verbum* para interpretar la Sagrada Escritura.

7.2. *Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura*

Dei Verbum 12 se presenta en tres párrafos. El primero, 12a, evoca el momento histórico de la formación de la Escritura, de su fijación por escrito, y concluye diciendo que, si el intérprete quiere comprender su contenido, debe de algún modo volver a ese punto de partida (EB 688); el segundo, 12b, parece tratar lo concerniente a la Escritura como obra de los hombres (EB 689); y el tercero, 12c, lo que hace relación a la autoría divina del texto y su intención (EB 690)¹⁰⁰.

7.3. *Condescendencia de Dios*

El último epígrafe del capítulo habla de la condescendencia o *synkatábasis*, que explica por qué Dios asume la palabra humana y la hace suya a pesar de la deficiencia de dicho lenguaje. Para ilustrar el hecho, formula la analogía entre el Verbo encarnado y la Escritura-palabra de Dios. A la luz de esta analogía se entiende que, cuando afirmamos que la Escritura es palabra de Dios, no lo decimos en sentido figurado (EB 691). Estamos expresando una verdad tan misteriosa como la encarnación del Verbo, con la que está conectada.

Tras este preámbulo podemos entrar de lleno en la interpretación del párrafo duodécimo de *Dei Verbum*.

8. *DEI VERBUM* 12A

Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpretes Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit (EB 688).

El primer párrafo de *Dei Verbum* 12 señala que no se puede llegar a comprender lo que Dios ha querido transmitir con la Escritura si no es a través

de la intelección de lo que el hagiógrafo ha expresado con sus palabras. Se subraya así que, como la Escritura además de ser toda de Dios, es toda de los hombres (EB 686-687), sólo a través de las palabras humanas podemos llegar a la palabra de Dios. Asimismo parece que se quiere distinguir entre (a) *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* y (b) *quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*. Es decir, entre lo que Dios comunica al hombre globalmente a través de la Escritura y lo que Dios manifiesta mediante las palabras concretas de cada hagiógrafo en el momento histórico preciso en que las consigna. Debemos puntualizar, por tanto, qué significa cada una de estas expresiones.

8.1. Quid Ipse nobiscum communicare voluerit

El párrafo parte de la premisa que ha construido a lo largo de los dos primeros capítulos: *Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit*. Esta proposición subordinada causal, en pasado, remite al momento histórico de la redacción de los textos. Como señala Latourelle:

La búsqueda del punto de vista específico de la inspiración rige toda la interpretación de la Escritura¹⁰¹.

En efecto, el planteamiento hermenéutico de *Dei Verbum* se hace desde la consideración básica de que se trata de una obra inspirada. Pero para referirse a la expresión escrita utiliza un verbo que parece inadecuado: *loquor*. La cita explícita de *De civitate Dei*, de san Agustín, alude al modo como, en la historia de la salvación, Dios busca a los hombres por medio de otros hombres y del mismo Unigénito.

Non autem quasi nesciat ubi sit, ita Deus sibi hominem quaerit: sed per hominem more hominum loquitur; quia et sic loquendo nos quaerit. Non solum enim Deo Patri, verum etiam ipsi quoque Unigenito eius, qui venit quaerere quod perierat, usque adeo iam eramus noti, ut in ipso essemus electi ante constitutionem mundi¹⁰².

A lo largo de la Constitución Dogmática, *loquor* y otros verbos derivados, como *alloquor* y *colloquor*, son empleados en pasado referidos también, como en este caso, al hecho de la revelación, no al de su transmisión. Los contextos

precedentes a este párrafo son tres: dos en el capítulo de la revelación; y el tercero, en el de la transmisión de la revelación.

En el párrafo segundo, aparece en presente porque se trata de un texto expositivo-argumentativo, pero remite igualmente a la revelación de Dios a los hombres.

Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cfr. Col. 1, 15; I Tim. 1, 17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cfr. Ex. 33, 11; Io. 15, 14-15) et cum eis conversatur (cfr. Bar. 3, 38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat (EB 670).

En el párrafo cuarto, donde se refiere a la culminación de la revelación en Cristo, se usa dos veces en pasado.

Postquam vero multifariam multisque modis Deus locutus est in Prophetis, «novissime diebus istis locutus est nobis in Filio» (Hebr. 1, 1-2) (EB 672).

En ambos casos aparece *locutus est* con *in* más ablativo: *in Prophetis* e *in Filio*. En el duodécimo se dice también *in Sacra Scriptura*, mientras que para aludir a los mediadores se utiliza *per homines*, con palabras de san Agustín. Luego parece que el papel locutivo de los profetas y del Hijo, en la revelación, lo desempeña la Escritura, en la transmisión de la revelación.

El número ocho es especialmente interesante puesto que –ya en el ámbito de la transmisión de la revelación– explica cómo el diálogo que Dios sostuvo con los hombres en el momento de la revelación se mantiene ahora con la Iglesia, a través de la Escritura, operativa en el seno de la tradición. Habla de lo que hemos llamado revelación presente, es decir, de la naturaleza dinámica y actual de la transmisión de la revelación (*v. supra* capítulo II, 4.2).

(...) Sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cfr. Col. 3, 16) (EB 681).

A la luz de estos tres textos, se perciben dos aspectos importantes en la premisa *cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit*. En primer lugar, hay una clara alusión a la revelación, que nos lleva a pensar que la expresión *quid Ipse nobiscum communicare voluerit*, que remite

directamente a la premisa, ha de referirse al contenido global de la revelación expresado en toda la Escritura. Esta evocación además está en consonancia con el esquema general del documento: revelación, transmisión, Escritura. En segundo lugar, entendemos que se alude al papel locutivo de la Escritura en este diálogo, pues resulta ser ésta el emisor, el comunicador, del mismo modo que lo fueron los profetas y el Hijo, en la revelación. Dicho diálogo sigue verificándose hoy día. Esto último se encuentra en consonancia con la expresión *locutio Dei*, utilizada en *Dei Verbum* 9 (EB 682), cuando dice que la Sagrada Escritura además de transmitir la revelación, es *hablar de Dios* (v. *supra* capítulo II, 2.1). Así que esta proposición inicial recuerda que la Sagrada Escritura es propiamente un acto locutivo de Dios por el que no revela pero sí expresa la revelación que ha tenido lugar *per homines more hominum* (EB 688).

Por consiguiente, entendemos que la expresión *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* se refiere al *decir de la Escritura* que *emite* de una forma global lo que Dios comunica en toda la revelación.

8.2. Quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit

La proposición *quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*, aunque parece evidente que se refiere a la mediación humana en la Escritura, ofrece cierta dificultad de interpretación.

Es elocuente el hecho de que no se repita el *quid* en el segundo término yuxtapuesto, es decir, que se presenten dos agentes, dos acciones que expresan intencionalidad y un solo objeto, pues parece dar a entender que lo que Dios quiso manifestar con esas palabras es exactamente lo mismo que el hagiógrafo quiso expresar, ni más ni menos. Obviamente, la expresión subraya la autoría humana de la Sagrada Escritura: Dios respeta el punto de vista de los hagiógrafos y expresa aquello que quisieron decir éstos¹⁰³; y también destaca el valor instrumental del lenguaje verbal evitando, de este modo, un psicologismo estrecho y peligroso –como subraya Alonso Schökel¹⁰⁴–. Además pone de manifiesto la continuidad entre los contenidos de ambas proposiciones. Pero ofrece la dificultad reduccionista mencionada.

Alonso Schökel, al dar noticia de los cambios de redacción sufridos por este parágrafo de *Dei Verbum*, señala que se evitó poner de nuevo *quid* porque aquello se podría interpretar como el reconocimiento implícito de un sentido

pleno en los textos bíblicos¹⁰⁵. Luego la expresión quiere eludir hablar de un sentido literal que sobrepasa la intención del hagiógrafo. El autor puntualiza que el Magisterio no se pronuncia ni a favor ni en contra de su existencia; se mantiene al margen. Según esto, cabría la posibilidad de explicar el texto de ambas maneras, es decir:

– Interpretación restrictiva: Lo que intentaron expresar los hagiógrafos es lo que quiso decir Dios con sus palabras, y nada más. En este caso la expresión es recurrente pues (b.1) *Quid hagiographi reapse significare intenderint* es lo mismo que (b.2) *Eorum verbis manifestare Deo placuerit*¹⁰⁶.

– Interpretación no restrictiva: Todo lo que los hagiógrafos intentaron expresar es querido por Dios, pero no todo lo querido por Dios es intentado por el hagiógrafo cuando escribe; de modo que, con sus palabras y desde la perspectiva histórica en la que escribe, expresa más de lo que pretende. Por tanto (b.2) incluye a (b.1).

Sin embargo, si no se quiere entrar en esta cuestión, ¿qué se pretende decir realmente con (b) *quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit* y qué diferencia a esta expresión de (a) *quid Ipse nobiscum communicare voluerit*, si es que hay alguna diferencia? Dicho de otro modo, ¿qué afirma la expresión (b), al margen de estas consideraciones?

Dado que (b) va precedida de (a) y ésta ya indica que Dios es el que quiso comunicar, habría que precisar en qué sentido es significativo agregar (b.2) *eorum verbis manifestare Deo placuerit*, pues no parece añadir nada a lo dicho. Lo revelador radica, pues, en estas últimas palabras. Acerca de ellas, Molina Palma señala, en su estudio *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, lo siguiente:

La frase *et eorum verbis manifestare Deo placuerit* se introdujo en el tercer esquema (el del 3 de julio de 1964) porque muchos padres deseaban que además de las técnicas racionales de exégesis se hiciese mención igualmente de los principios teológicos de hermenéutica. No se añadió por tanto para indicar una pluralidad de sentidos sino el carácter teológico de la exégesis bíblica¹⁰⁷.

Es decir, se pretendía dejar claro que la exégesis es una tarea histórica y teológica. Según esto, lo que en un primer momento pudiera parecer una redundancia –bien de *quid Ipse nobiscum communicare voluerit*, bien de *quid hagiographi reapse significare intenderint*– es una llamada de atención sobre el horizonte de interpretación del texto: del mismo modo que se sostiene la prio-

ridad del sentido literal, se afirma que la expresión hagiográfica ha de leerse e interpretarse sin olvidar que son palabras con las que Dios se manifiesta.

Las expresiones verbales empleadas en el párrafo parecen haber sido escogidas con gran precisión. Tanto el verbo *voluerit* como *intenderint* tienen un sentido intencional: tendencia de la voluntad hacia un objeto. El sujeto del primero es Dios, y el del segundo, los hagiógrafos. *Placuerit*, por el contrario, carece de este sentido intencional. Significa más bien aceptación y satisfacción o deleite por algo ya alcanzado. En este caso, expresa el agrado, el pláceme de Dios ante lo formulado por las palabras de los hagiógrafos. Es decir, Dios asume gustosamente la expresión hagiográfica¹⁰⁸, con las limitaciones de su punto de vista, de su perspectiva histórica determinada, etc., y con ellas dice algo a los hombres.

Por tanto, con *eorum verbis manifestare Deo placuerit* se indica, sin entrar en otras consideraciones cuantitativas, que Dios adopta el punto de vista humano. De ahí que, si se quiere acceder a lo que Dios quiso revelar, el único camino es hacerlo a través del sentido literal de los textos; pero –en lógica correlación con lo anterior– dicho sentido ha de interpretarse siempre desde el horizonte hermenéutico de que la expresión hagiográfica es manifestación de Dios a los hombres¹⁰⁹. Este es el motivo por el que no tiene ningún sentido repetir *quid*, ya que lo que hay que estudiar es la *única* expresión hagiográfica, en un *único* proceso hermenéutico que integre los dos horizontes de expectativas –el divino y el hagiográfico–, pues a través de la expresión hagiográfica habla Dios, y esto es lo definitivo.

8.3. ¿La intención de Dios frente a las intenciones de los hombres o un itinerario para llegar al sentido?

Volviendo a las dos primeras formas verbales mencionadas, *voluerit* y *placuerint*, podemos cuestionarnos si *Dei Verbum* invita a discernir lo que quiere Dios y lo que quiere el hagiógrafo.

El verbo *volo* significa *querer*; *desear*. Teniendo como sujeto a Dios, su interpretación en este contexto no ofrece ninguna duda. El querer y el poder de Dios se identifican, de modo que Dios expresa lo que quiere y quiere lo que expresa. Por consiguiente, lo que quiso comunicar en la Escritura es lo que efectivamente comunica.

No así sucede con el verbo *intenderint*. *Intendo* significa *tender hacia*, *intentar*; *pretender*; *proponerse*, y contiene de forma más explícita la idea de proyecto.

El hombre puede querer, intentar algo, y quedarse lejos de lograrlo. Por eso el verbo *intenderint* remarca esa idea intencional, cuyo resultado no está garantizado. Debemos preguntarnos si es posible determinar de forma fidedigna qué *quisieron* decir los hagiógrafos y hasta qué punto resulta pertinente saber lo que pretendieron, en caso de que no logran llevarlo a cabo. Una introspección de este tipo –en la mente de los autores– no parece posible, pues, aunque adivináramos fortuitamente lo que quisieron decir, careceríamos de mecanismos para verificar tal resultado; por lo que, de ser ésta la propuesta de *Dei Verbum*, nos encontraríamos ante una dificultad metodológica insalvable¹¹⁰.

Además *Dei Verbum* 12a parte de dos premisas: que Dios es Quien habla en la Escritura haciéndolo mediante hombres y a la manera humana, de modo que todo lo que figura en la Escritura cae bajo su voluntad; y que el objetivo es saber lo que Dios quiso comunicarnos en la Escritura, para lo cual nos interesa conocer lo que *procuraron* expresar los hagiógrafos. Es decir, se reconoce como autor principal a Dios, cuya intención es la única que va a determinar el sentido definitivo del texto. Sería incongruente que se estableciera, como medio o camino, la distinción entre lo intentado por el hagiógrafo y lo querido por Dios, si también aquello es querer divino¹¹¹. La cuestión no se plantea, por tanto, como una oposición de intenciones, sino como una mediación inclusiva: lo que quieren los hagiógrafos es asumido por Dios. Para llegar a (a) *quid Ipse nobiscum communicare voluerit*, hay que pasar por (b) *quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*. Así que interesa (b) porque es el camino único y necesario para llegar a (a).

Resultaría contradictorio, asimismo, que se pretendiera discernir entre lo que es producto del querer humano y lo que es del divino, cuando se ha evitado hablar de sentido pleno de los textos y cuando en el párrafo inmediatamente anterior se afirma:

Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto (EB 687).

Además la alusión a la expresión hagiográfica mediante *eorum verbis*, que –como ya hemos señalado (v. *supra* capítulo II, 8.2) – actúa como elemento corrector de posibles psicologismos estrechos, dificulta que se interprete que el fin del análisis sea la mera *intención* hagiográfica. No se procura tanto reconocer o distinguir lo que el autor humano *pretendió expresar*, cuanto investigar aquello que quedó efectivamente consignado por escrito, *eorum verbis*, para lo

cual se precisa –ciertamente– tener alguna intuición de lo que el autor pudo querer expresar.

Pero, si esta interpretación puede resultar forzada o dudosa para algunos, las palabras del párrafo siguiente parecen confirmarla. En efecto, *Dei Verbum* 12b dice:

Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem (...) hagiographus (...) exprimere intenderit et expresserit (EB 689).

Exprimere intenderit et expresserit se corresponden con la *intentio auctoris* y la *intentio operis*, respectivamente. Interesa lo que intentó el hagiógrafo en la medida en que esto fue consignado por escrito; es decir, cierta intuición de lo que se proponía el hagiógrafo, *intentio auctoris*, permite una mejor comprensión de lo que realmente expresó, *intentio operis*. Como señala Molina Palma:

(...) Lo que importa es lo que el texto dice, no lo que sus autores pudieron pensar y no escribieron. (...) La Escritura –no el hagiógrafo– es y permanece inspirada; los hagiógrafos fueron inspirados en función de la Escritura¹¹².

Así las cosas, no es probable que la propuesta de *Dei Verbum* sea una invitación a determinar la diferencia entre lo querido por Dios y lo pretendido por el autor sagrado. Lo que hace es trazar un itinerario para interpretar la Escritura. Parece decir que, para llegar a lo que quiso comunicar Dios, hay que pasar necesariamente a través de lo que dijeron los hagiógrafos *eorum verbis*; y que, para entender lo que éstos dijeron, hay que apelar a su intención, sin dejar de tener en cuenta también que, en último término –y esto es lo definitivo–, es Dios quien habla a través de esas palabras.

En conclusión, *Dei Verbum* 12a no puede proponer como objetivo desentrañar lo que el hagiógrafo dijo *voluntaria y conscientemente*, porque eso no sería congruente ni con su planteamiento ni con la intención explícita de los padres conciliares, y porque además resulta metodológicamente imposible.

8.4. *Relación entre el sentido global de la Escritura y los sentidos dados por los hagiógrafos*

Según lo expuesto hasta ahora, Dios se manifiesta al hombre a través de la Escritura en dos niveles distintos ninguno de los cuales es autónomo de la expresión hagiográfica. Hay un sentido pretendido por cada hagiógrafo en

el momento en que escribe su libro –*quid hagiographi reapse significare intenderint*–, directamente asumida por Dios. El otro –*quid Ipse nobiscum communicare voluerit*–, que alude al contenido global de la revelación, aunque depende del sentido que podríamos llamar *literal histórico* de cada texto, es decir, del *intentado* por el hagiógrafo, no se limita a éste. Ambos sentidos son literales, si entendemos por literal aquél que está contenido y sostenido por la expresión hagiográfica¹¹³. Tanto [*quid*] *hagiographi reapse significare intenderint* como *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* están soportados por una misma expresión. De este modo, *Dei Verbum* resituía la exégesis en el ámbito literal, en el que ya la ubicara santo Tomás¹¹⁴.

Que un pasaje bíblico pueda actuar significativamente en dos planos o niveles se debe en último término a una cuestión de uso. Mientras que, en su origen, las palabras hagiográficas inspiradas¹¹⁵ por Dios fueron expresión de un mensaje destinado a una comunidad histórica concreta, con la plenitud de los tiempos, esas mismas palabras se aplican a una nueva referencia, contribuyendo a manifestar el misterio de Jesucristo, por lo que su sentido varía. Aplicando la noción de signo de Frege al texto (c. infra capítulo III, 4.4), podemos concluir que el signo es el mismo pero, referido a otra realidad, modifica su sentido. Asimismo, cambia el destinatario, que pasa a ser la comunidad cristiana de todos los tiempos (EB 678).

Esta nueva enunciación está legitimada por la autoría divina. Dios –mediante su Iglesia– conforma la Escritura para que exprese la revelación en su plenitud.

Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitius intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur; sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cfr. Col. 3, 16) (EB 681).

Además la Iglesia se reconoce expresada por los libros que forman el canon y –a través de la Escritura– mantiene un diálogo ininterrumpido con Dios. De este modo la Biblia es palabra viva en la Iglesia. Así lo explica Benedicto XVI:

La Escritura ha surgido en y del sujeto vivo del pueblo de Dios en camino y vive en él. Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos

que interactúan entre sí. En primer lugar al autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común «pueblo de Dios»: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el verdadero y más profundo «autor» de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y su humanidad.

La relación con el sujeto «pueblo de Dios» es vital para la Escritura. Por un lado, este libro –la Escritura– es la pauta que viene de Dios y la fuerza que indica el camino al pueblo, pero por otro, vive sólo en ese pueblo, el cual se trasciende a sí mismo en la Escritura, y así –en la profundidad definitiva en virtud de la Palabra hecha carne– se convierte precisamente en pueblo de Dios. El pueblo de Dios –la Iglesia– es el sujeto vivo de la Escritura; en él, las palabras de la Biblia son siempre una presencia. Naturalmente, esto exige que este pueblo reciba de Dios su propio ser, en último término, del Cristo hecho carne, y se deje ordenar, conducir y guiar por Él¹¹⁶.

Es decir, se sirve de cada hagiógrafo y de todo el pueblo de Dios, en cada momento, para escribir los libros que integran la Biblia; y de la Iglesia, para conformar el canon. Al mismo tiempo, la Iglesia, en el proceso de formación del canon –asistida por el Espíritu Santo–, se configura como pueblo de Dios.

La inclusión en el canon de los textos que lo integran –con el consiguiente cambio de referencia– tiene consecuencias textuales inmediatas. Cada texto en su nuevo contexto crea conexiones con el resto de modo que, en el momento de la interpretación, se evidencian potencialidades ya existentes en ellos desde el principio, pero desconocidas tanto para los hagiógrafos como para sus primeros receptores.

En efecto, el hecho de que la Biblia sea el resultado de la compilación de obras pertenecientes a autores, épocas, géneros y asuntos diversos, cuyo factor común es tan sólo la personalidad corporativa del pueblo de Dios –como ha hecho notar Haddon W. Robinson¹¹⁷–, obliga al lector a reponer en su lectura aquellos elementos que proporcionan coherencia a la obra, en virtud del principio de cooperación comunicativa¹¹⁸. Si la Biblia hubiera sido pergeñada por un solo hagiógrafo, éste la habría dotado de una coherencia interna que se manifestaría verbalmente en todos sus niveles: en la trama, en la coherencia semántica, en la cohesión sintáctica, etc. Una vez constituido el canon, la significación global de la Escritura no es la mera suma de las significaciones

conferidas por los hagiógrafos, pues todos los elementos se reorganizan como un nuevo sistema. Por eso, el lector interpreta como pertinentes todos sus componentes y su estructura; infiere –en algunos casos–, colige –en otros– ciertas relaciones temáticas y argumentales quizá no suficientemente explícitas en la Biblia.

Pero esta interpretación de la Escritura como *una obra*¹¹⁹ solamente es posible si la clave de lectura es la identificación de Jesucristo con el Verbo encarnado, que ha venido a redimirnos, cumpliendo así las promesas mesiánicas; esto es, si expresa la plenitud de la revelación. Esta clave de lectura o *precomprensión* provoca una interpretación de los textos, apoyada también en la letra –sentido literal–, pero que no coincide necesariamente con el sentido *literal histórico* que le quiso dar el hagiógrafo¹²⁰.

Se da, por tanto, una solidaridad entre la unidad del canon y la expresión de la revelación, de modo que, si no se comprende la Escritura como unidad, no expresa la revelación; y, viceversa, si no la interpretamos como expresión de la revelación, deja de *funcionar* como *una obra*.

Si hiciéramos algo similar con obras literarias meramente humanas, también se crearían nuevas relaciones imprevistas, con su consiguiente ampliación de sentido, que el lector interpretaría de forma significativa¹²¹. Sin embargo, frente a éstas, la Biblia presenta peculiaridades. En virtud de la inspiración, entendemos que hay una voluntad divina antecedente que ha previsto el resultado final. Es decir, el sentido global de la Sagrada Escritura no es consecuencia de una interpretación más o menos ingeniosa ni de las nuevas relaciones que se establecen entre los distintos textos al configurarse como canon, sino que se encuentra en la base de la *intentio Auctoris*¹²². La asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia contribuye a que la recepción se realice de este modo; pero su sentido –como decimos– no tiene su origen en la recepción sino en la emisión divina, en la inspiración de los textos y en la conformación del canon¹²³. Además sólo funciona como *obra* cuando la interpretamos como referida a Jesucristo, esto es, cuando reconocemos que ha sido escrita para expresar la revelación plena. Ésta es la clave de lectura o precomprensión desde la que se ha de leer la Escritura para alcanzar su sentido global.

Por tanto, son estas razones extratextuales –la referencia a Cristo y la autoría divina en virtud de la inspiración– situadas en el ámbito de la revelación y de su transmisión, las que proporcionan una interpretación coherente de la Sagrada Escritura y ponen de manifiesto su condición de canal y expresión de la revelación. Se entiende, por ello, que esta interpretación se apoye en la

letra –sentido literal–, pero no coincida necesariamente con el sentido literal histórico que le quiso dar el hagiógrafo. En efecto, si –como señala el Doctor Angélico– el sentido literal radica en las palabras mientras que el espiritual se encuentra en las realidades expresadas por aquéllas (cfr. S. Th. I, q. 1 a. 10 co.), la apertura –por así decir– en la interpretación de la Escritura, se encuentra no en la literalidad de la expresión ni en la intencionalidad del hagiógrafo, sino en la realidad, en la referencia a la que alude el texto.

El sentido del texto se trasciende a sí mismo por una profundización del sentido de la cosa y no por una indagación en las interioridades del autor¹²⁴.

Los dos niveles de predicación de la Escritura de los que venimos hablando no son presentados como opuestos o contrarios, sino como vinculados orgánicamente, igualmente necesarios ya que –como señala *Dei Verbum*– para acceder al contenido global de la Escritura, hay que leer e interpretar lo que trató de decir cada hagiógrafo, teniendo presente que es Dios quien comunica algo a través de esas palabras hagiográficas (EB 688)¹²⁵. Se reclaman mutuamente: sin el sentido literal histórico no se sostiene el sentido global; pero, sin el sentido global, el literal histórico permanece críptico, ilógico o incompleto. En palabras de Molina Palma:

El sentido histórico no se elimina ni se puede suprimir, pero el sentido que busca el intérprete eclesial parte de aquel fundamento histórico para hallar la voz del Evangelio múltiple y cada vez más profunda, porque es el sentido del Espíritu en que se escribió la Escritura¹²⁶.

Por lo tanto, con la expresión *eorum verbis manifestare Deo placuerit* –además de todo lo dicho–, queda supeditado el sentido literal histórico al sentido global de la Escritura, que es el definitivo.

En ocasiones –indica René Latourelle–, el sentido global puede apartarse del sentido histórico dado por el hagiógrafo.

La palabra de Dios se expresa en términos humanos que es preciso comprender bien, como sus primeros lectores u oyentes. (...) Se necesita pues determinar si el contenido divino se aparta del contenido históricamente expresado por el hagiógrafo. Esta búsqueda no contradice la investigación crítica propiamente dicha, pero confiere a las palabras del autor inspirado una nueva dimensión cuando, a través de sus palabras, Dios se dirige a los hombres de ayer y hoy en un eterno presente¹²⁷.

Lógicamente, esto ocurre con algunos textos del AT, ya que el sentido obvio de éste no se corresponde de manera inmediata con el mensaje evangélico del NT en el que –como señala san Jerónimo– el Espíritu está unido a la letra¹²⁸. En esos casos, el sentido del AT tendrá que quedar supeditado al del NT. Veamos qué sugiere la Constitución Dogmática para llevar a cabo una interpretación integradora y coherente.

8.5. *El método o itinerario para la comprensión de la Escritura*

Hemos dicho que Dei Verbum 12 presenta en el proceso de comprensión de la Escritura dos niveles de interpretación, en virtud del modo como fue compuesta: *ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit* y *attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit* (EB 688). Si es Dios el que comunica, el objetivo es comprender lo que dice; si lo hace al modo humano, el medio es la investigación del texto hagiográfico; y si es Dios quien se manifiesta con la expresión hagiográfica, ésta ha de ser interpretada en todo momento como manifestación de Dios.

Se describen, por tanto, en un único proceso hermenéutico, dos operaciones complementarias –no opuestas– e integradas, expresadas con los verbos *perspicio*: penetrar, percibir lo que Él quiso comunicarnos; e *investigo*: investigar, buscar, descifrar lo que los hagiógrafos trataron de expresar; y un itinerario, *método* o camino hermenéutico de carácter circular que consiste en confirmar una precomprensión mediante el análisis de los textos: analizar, *explicar* los textos, para *comprender* el sentido de la Escritura –si empleamos la terminología de Dilthey y de Ricœur (v. infra capítulo III, 2.2 y 5)–. La cuestión ahora es determinar la relación entre estas dos operaciones.

Este planteamiento hermenéutico va acompañado de una propuesta metodológica bastante general, expresada en los dos párrafos siguientes. La mayor parte de los comentaristas coinciden en considerar que el primero –*Dei Verbum* 12b (EB 689)– desarrolla el nivel de significación hagiográfica, mientras que el segundo –12c (EB 690)– hace relación a la comprensión global de la Escritura¹²⁹; pero discrepan en la interpretación que hacen de esta propuesta hermenéutica. Concretamente Ignace de la Potterie apunta:

Estos dos niveles, que no son idénticos, serán retomados y desarrollados en los párrafos siguientes: el párrafo 12,2 indica lo que hay que hacer «para compren-

der rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar por escrito» (...). A su vez, el párrafo 12,3 comienza con «Pero» (hay, por tanto, cierta oposición entre los dos): este párrafo explica que es necesario leer e interpretar la Escritura «con el mismo Espíritu con que fue escrita»; por tanto, el carisma de la inspiración es aludido aquí en una perspectiva hermenéutica (es decir, con vistas a la interpretación)¹³⁰.

De la Potterie reconoce dos niveles distintos entre los que ve cierta oposición marcada por el término *sed* (EB 690). No parece tener en cuenta que el *sed* adversativo va seguido de una lítotes –*non minus diligenter*– de modo que la oposición queda no sólo atenuada sino invertida¹³¹, pues *non minus diligenter* equivale a *magis diligenter*.

De la Potterie apunta además que, para el ámbito histórico y filológico, *Dei Verbum* no emplea el término *interpretar*, que es reservado sólo para la lectura en el Espíritu. Todo ello le lleva a minusvalorar –en cierta medida– la exégesis científica, al considerarla superada por la exégesis en el Espíritu.

Sin embargo, otros autores –como Gonzalo Aranda– han insistido en la importancia de articular unitariamente estas dos operaciones del proceso hermenéutico, evitando planteamientos de oposición entre el ámbito científico y el teológico.

De hecho, existe con frecuencia en la exégesis católica la dificultad de cómo articular, en la unidad del acto hermenéutico, los criterios exegéticos derivados del carácter humano de la Sagrada Escritura (...) con los criterios de orden teológico derivados del carácter sagrado de la Biblia, y de la naturaleza y misión de la Iglesia. La tarea exegética parece plantearse a veces como a un doble nivel: el racional, desarrollado con las ciencias humanas, y el teológico, realizado desde la fe. Y, aun reconociendo que no puede haber oposición entre ambos, se puede llegar a la conclusión falsa de que los resultados obtenidos en el nivel de operatividad de la fe –donde entra la interpretación propia del Magisterio– son independientes y heterónomos respecto a los resultados obtenidos en el nivel de operatividad de la crítica racional¹³².

En efecto, sobre la base de que *Dei Verbum* reconoce un nivel histórico y un nivel teológico en la interpretación de la Escritura, existe el riesgo de plantear la interpretación en dos momentos más o menos heterogéneos, cuyos resultados se superponen pero no se integran. Tal es lo que hace buena parte de la crítica (v. *supra* capítulo I, 2-5). En opinión de Molina Palma, se dan, al respecto, tres actitudes.

Unos comentaristas entienden que *Dei Verbum* 12 habla de la posibilidad de una exégesis científica pero plantea su superación por la exégesis en el Espíritu. Esto implicaría en cierta medida una exclusión de la exégesis crítica del ámbito eclesial. Entre éstos sitúa a Barsotti –con su distinción entre exégesis carismática contrapuesta a la científica–, a Daquino, Perarnau, Tavad y a Grelot, de quien afirma:

Esto es a mi parecer lo que hace Grelot, cuando distingue dos etapas en la tarea exegética, una accesible a cualquier hombre y que se desarrolla según una metodología crítica y una segunda que realiza sólo el creyente según los principios de la fe¹³³.

Un segundo grupo de autores –entre los que se encuentra el Cardenal Bea– interpreta que *sed* introduce las normas teológicas que *cristianizan* los resultados obtenidos por las normas racionales.

Este es el caso de los que consideran la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe como normas exegéticas de origen teológico que, aplicadas al texto, permiten ampliar el sentido literal ya obtenido con las normas racionales¹³⁴.

Tal actitud puede identificarse con lo que Romano Guardini define como un *liberalismo limitado por el dogma*¹³⁵. No parece que sea ésta la propuesta de *Dei Verbum*. Como ya hemos señalado (*v. supra* capítulo II, 8.2), al añadir *eorum verbis manifestare Deo placuerit* (EB 688), se especifica el horizonte de comprensión desde el que han de interpretarse las palabras hagiográficas. Ello anula toda posible fase interpretativa puramente histórica o crítica, al margen de su precomprensión teológica. Asimismo, las palabras *interpretes Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit* (EB 688) –que subrayan que la Escritura es también palabra humana y como tal ha de ser tratada– hacen impensable que se proponga un camino, el de la exégesis científica, para luego rechazarlo. Más bien –como venimos viendo– se plantea que la exégesis científica es instrumento, camino, pero no fin.

La Escritura, siendo una obra literaria humana es, por supuesto, susceptible de una interpretación puramente secular. Pero la Constitución no toma en consideración esa posibilidad. La Constitución se ocupa únicamente de la inter-

pretación de la Escritura en la Iglesia. Dentro de la Iglesia y para la Iglesia, la interpretación tiene un doble carácter, histórico y teológico según se especifica en el primer párrafo del número 12. Por tanto, es errado excluir la exégesis histórica o crítica del ámbito eclesial como si fuera una tarea puramente secular o puramente preparativa para la verdadera exégesis cristiana; como también es errado pensar que en el empleo de una metodología histórica o crítica el intérprete puede poner en paréntesis su fe¹³⁶.

Por todo esto, parece más lógico entender que *Dei Verbum* 12b muestra algunas reglas exegéticas, mientras que el párrafo siguiente ofrece el horizonte de comprensión en que han de aplicarse dichas reglas. Esta interpretación se encuentra en consonancia con lo que motivó la introducción de esta primera parte de *Dei Verbum* 12c, según las actas conciliares:

Se acogía así al deseo de tres padres de que se hiciera mención del carácter teológico de la exégesis. El *sed* indica, pues, que se cambia el nivel del discurso; se pasa de un discurso sobre reglas exegéticas a otro en el que se delimita el horizonte dentro del cual se realiza la exégesis bíblica. No se trata tanto de obtener un segundo sentido como de caracterizar el horizonte de comprensión dentro del cual surge el sentido del Espíritu¹³⁷.

Son de esta última opinión –además del propio Molina Palma– Alonso Schökel y Grillmeier, con los que el autor está parcialmente de acuerdo ya que aquél sigue manteniendo una exégesis en dos etapas: racional y teológica –lo cual creo que equivale en la práctica a la postura del grupo anterior–; y éste considera que la guía del espíritu es una especie de objetivación doctrinal, en tanto que Molina la concibe como una guía interior que actúa sobre el exegeta.

Por consiguiente, la propuesta conciliar parece que insta al empleo de la metodología científica en el horizonte de comprensión que implica la lectura en el Espíritu. Analizaremos a continuación los contenidos de ambos párrafos con el fin de dilucidar qué se debe entender por exégesis científica y por lectura en el Espíritu, y qué tipo de relación ha de darse entre ambas.

9. *DEI VERBUM* 12B

Ad hagiographorum intentionem eruendam inter alia etiam genera litteraria respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel prophetis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et

exprimitur. Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio passim adhiberi solebant (EB 689).

Dei Verbum 12b –aunque no emplea esta terminología– trata de cómo ha de llevarse a cabo la interpretación del *sentido literal histórico*, esto es, del procurado por el hagiógrafo en el momento en que lo escribió. Retomando lo dicho en el párrafo anterior, plantea como objetivo desentrañar el sentido intencional del hagiógrafo. Esta idea aparece expresada de tres modos diferentes: *ad hagiographorum intentionem eruendam*; *sensum inquirat, quem (...) hagiographus (...) exprimere intenderit et expresserit*; y *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit* (EB 689).

En el primer caso, se menciona explícitamente la *intención de los hagiógrafos* y se afirma que ésta queda manifiesta de modo diverso en los distintos géneros utilizados¹³⁸. El verbo usado es *eruo*, que en sentido figurado significa *descubrir*, *desentrañar*, *sacar a la luz*. Ciertamente, acceder a la intención hagiográfica tiene algo de adivinación. Se mueve en el ámbito de la abducción¹³⁹ o inferencia de tipo hipotético. En el segundo, se alude tanto a la *intentio auctoris* –*exprimere intenderit*– como a la *intentio operis* –*expresserit*– expresada en los distintos momentos históricos, según sus circunstancias personales y de acuerdo con los géneros al uso. En esta ocasión el verbo utilizado es *inquiri*, buscar, investigar, inquirir, pues la labor exegética se hace mediante el análisis textual. Finalmente, en el tercero, en el que hay también una alusión a la *intentio operis* con la expresión *scripto*. Se afirma que lo que el autor quiso declarar guarda relación directa con su modo de ver y entender el mundo, y con la forma de expresarlo habitualmente, en su tiempo.

En estas expresiones podemos reconocer cuatro aportaciones interesantes. En primer lugar, en los tres casos se parte de que hay que considerar la forma de expresión de los textos –entendida ésta en sentido amplio– para llegar a su fondo.

En segundo lugar, se describe un proceso exegético en tres tiempos: (1) intuición o *precomprensión* de lo que puede ser la intención comunicativa del autor humano o *intentio auctoris*, manifiesta en el uso de determinados géneros

literarios –*ad hagiographorum intentionem eruendam*–; (2) *análisis* de la *intentio operis*, latente en el texto –*sensum inquirat, quem... exprimere intenderit et expresserit*–; y (3) *comprensión* de lo que el autor quiso declarar en el texto –*ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit*– hecha correctamente. *Intellegere*, comprender, es algo que se logra tras el *inquirere*, buscar.

En tercer lugar, se proponen varias líneas de análisis, propias del método histórico-crítico, lo cual ha sido especialmente valorado en la recepción de *Dei Verbum*¹⁴⁰. El entonces Cardenal Ratzinger interpreta esto del modo siguiente:

La Constitución sobre la Revelación divina intentó unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la explicación histórica y la «comprensión» global. Señaló por una parte la legitimidad e, incluso, la necesidad del método histórico, reconduciéndolo a tres elementos esenciales: la atención a los géneros literarios, la investigación del contexto histórico (cultural, religioso, etcétera) y la búsqueda de lo que se ha dado en llamar «Sitz im Leben» (situación en el contexto vital). Pero, al mismo tiempo el documento conciliar sostuvo el carácter teológico de la exégesis e indicó los puntos esenciales del método teológico en la interpretación de los textos¹⁴¹.

Por tanto, al tiempo que subraya la sólida unión entre la explicación histórica y la teológica, presente en la propuesta de *Dei Verbum*, el entonces Cardenal Ratzinger reconoce, tras esta compleja redacción, tres campos de investigación propios del método histórico-crítico: los géneros literarios utilizados, el contexto histórico de redacción y el contexto vital de cada autor¹⁴².

No obstante, sorprende la pobreza expositiva del párrafo de *Dei Verbum*, si lo comparamos, por ejemplo, con el modo como *Divino afflante Spiritu* alude a los recursos propios de las metodologías histórico-críticas (EB 550-551; 557-558). Molina Palma recuerda, a este respecto, que el fragmento ya se encontraba en el parágrafo número décimo tercero del primer esquema *De fontibus revelationis*, donde se aludía al modo de juzgar la inerrancia de la Biblia¹⁴³. Se comprende entonces que se haga tanto hincapié en los géneros literarios y no se aluda, por ejemplo, al conocimiento de las lenguas, a la crítica textual, etc.

Finalmente, se corrige el planteamiento reduccionista del método histórico-crítico, señalando tres veces –como hemos visto– que el fin de este tipo de investigación es desentrañar la *intención* del hagiógrafo –*intentio auctoris*– objetivada en sus palabras –*intentio operis*–. No se trata pues de realizar un análisis con otros fines o sin una meta clara. Me parece que hay aquí una alusión

implícita a la proliferación de estudios de corte histórico-crítico que se han dedicado a plantear hipótesis y a diseccionar el texto bíblico, con una finalidad errada, y que, en consecuencia, no han alcanzado resultados concluyentes¹⁴⁴.

Por tanto, al igual que en documentos anteriores del Magisterio –como *Divino afflante Spiritu* (EB 555-561)–, *Dei Verbum* alienta al uso de las metodologías histórico-críticas en sus aspectos fundamentales, pero lo hace subrayando el fin de dichos estudios: *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit* (EB 689). Además, señala de manera reiterada que al intérprete de la Biblia lo que le interesa es comprender *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* (EB 688), para lo cual necesita conocer el sentido *intentado* por el hagiógrafo. Por consiguiente, se estudian los géneros, las circunstancias históricas y el *Sitz im Leben*, para descubrir el sentido literal histórico, como camino hacia el sentido global de la Escritura.

Dei Verbum no alude explícitamente a cuestiones tales como los postulados reduccionistas que han caracterizado a las metodologías histórico-críticas durante largo tiempo, en el ámbito de la exégesis protestante liberal, y de los cuales habría que depurar al método para hacerlo instrumento apto¹⁴⁵. Obviamente, tales puntos de partida vician de raíz cualquier resultado y, por tanto, no pueden contribuir *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit*. Sin embargo, el planteamiento global de la Constitución Dogmática y lo afirmado en los parágrafos anterior y posterior a éste, acaba con los prejuicios característicos de la exégesis racionalista pues, al partir de la economía de la revelación y de la de su transmisión, se toma como punto de partida las siguientes premisas: que la Escritura, fruto de la inspiración divina, expresa realidades históricas de carácter espiritual, es decir, habla de la actuación de Dios en la historia de los hombres para manifestarse a ellos y darles a conocer su voluntad (EB 670); y que la Escritura nace en el seno de la tradición viva de la Iglesia, dentro de la cual cobra sentido. La primera anula todo prejuicio antisobrenatural, mientras que la segunda evita cualquier planteamiento de tipo objetivista.

Queda determinado de este modo en qué sentido se admite la legitimidad del uso de las metodologías histórico-críticas. Se afirma su necesidad y se reconoce su licitud, pero con ciertos elementos correctivos de carácter intencional, no instrumental. Dicho de otro modo, la licitud del uso de métodos se da por supuesta; lo verdaderamente relevante es que éstos se empleen sobre la base de ciertos presupuestos y con una intencionalidad clara: alcanzar lo que Dios comunica a través de los textos inspirados.

10. *DEI VERBUM* 12C

Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei. Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio (EB 690).

10.1. Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit

El párrafo tercero comienza con una cita de san Jerónimo¹⁴⁶ que también es recogida en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV¹⁴⁷.

Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit (EB 690).

De la Potterie ha llamado la atención sobre el hecho de que las palabras hacen referencia al Espíritu de Dios, por lo que se invierte la perspectiva en el planteamiento exegético: todo es visto desde la óptica divina.

Ciertamente, desde antes del Vaticano II se invocaba este principio, pero en una manera secularizada: «en el espíritu (con minúscula) del autor humano». Cosa que evidentemente no es falsa, pero sí unilateral: leído únicamente en esta manera, contrariamente a toda la Tradición, el principio reduce la Biblia a un simple documento histórico. En DV 12, 3, *Spiritu* está en mayúscula, y designa al Espíritu Santo, aquel que ha inspirado la Sagrada Escritura. Es necesario, por tanto, invertir la perspectiva: no ya simplemente de lo alto a lo bajo (y *a fortiori* no solo en la perspectiva horizontal de la historia), sino también verticalmente, de lo bajo a lo alto, lo cual significa que el texto de la Escritura debe ser considerado como el instrumento de la Revelación, la expresión del misterio de la Palabra de Dios que viene de lo alto: esto último trasciende la historia. El texto bíblico evoca el misterio, porque está inspirado por el Espíritu Santo, el cual precisamente hace de toda la Biblia un solo libro, el instrumento de la Revelación y de la Palabra de Dios¹⁴⁸.

En efecto, evocar el Espíritu con que se escribió remite al origen y a la referencia de la Escritura, esto es, a la revelación; y es un modo de volver a hacer presente el planteamiento general del documento y el punto de partida de *Dei Verbum* 12 (EB 688). Por eso, aunque esto supone una novedad de formulación respecto de documentos anteriores del Magisterio, no lo es en el contexto de la Constitución Dogmática, pues toda ella plantea la cuestión bíblica desde la perspectiva de la revelación. En efecto, tal propuesta de lectura –*eodem Spiritu quo scripta est*– es la más adecuada a la naturaleza de la Escritura por cuanto proporciona el acceso a su sentido global. Sin embargo –como hemos visto–, ésta ya se encuentra en *Dei Verbum* 12a y late en el planteamiento integrador de toda la Constitución Dogmática.

Debemos preguntarnos ahora qué se quiere subrayar al traer a colación este principio que apunta a la causa por la que ha de ser aplicado el criterio que se menciona a continuación. Molina Palma, en el trabajo acerca de la interpretación de la lectura en el Espíritu que venimos citando –en el que ofrece un extenso estudio diacrónico sobre la fórmula jeronimiana citada, con el fin de determinar su sentido en *Dei Verbum* 12¹⁴⁹–, señala dos cuestiones que creo interesante reseñar aquí: las condiciones en que se introduce la expresión en la Constitución Dogmática; y la diferencia de sentido que la expresión cobra en el uso que de ella hace Benedicto XV frente al que le diera san Jerónimo. Veamos cada una.

Tras indagar en algunas propuestas hechas desde la Universidad de Lovaina –concretamente por el Padre De la Potterie– a propósito de este asunto, Molina Palma concluye que el hecho último que motivó la incorporación de esta expresión es la conocida intervención de Mons. Edelby, del 5 de octubre de 1964, en la que el arzobispo titular de Edessa ofrecía el testimonio de las Iglesias orientales acerca de los principios estrictamente teológicos que han de ser tenidos en cuenta para la interpretación de la Escritura. Entresacando del discurso, los cinco principios son los siguientes:

1. No se puede separar la misión del Espíritu Santo de la de la Palabra hecha carne. (...)
2. La Escritura es una realidad litúrgica y profética; una proclamación, más que un libro; el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, cuyo momento privilegiado es la liturgia eucarística. Por este testimonio del Espíritu, la economía entera de la Palabra revela al Padre. La controversia pos-tridentina ha visto en la Escritura, ante todo, una norma escrita. Las Iglesias

orientales ven en ella la consagración de la historia de salvación bajo especies de palabra humana, inseparables de la consagración eucarística, que recapitula toda la historia en el cuerpo de Cristo.

3. Esta consagración requiere una epiclesis, la Tradición santa. La Tradición es la epiclesis de la historia de la salvación, la teofanía del Espíritu Santo, sin la cual la historia es incomprensible y la Escritura es letra muerta. (...)

4. (...) Interpretar la Escritura en la totalidad de la historia de la salvación. En una primera etapa, el Espíritu de Dios suscitó acontecimientos salvíficos y asimismo una comunidad, testigo y actor de estos acontecimientos. Los escritos del Antiguo Testamento son como la primera epifanía de Dios en su Pueblo. En una segunda etapa, el acontecimiento salvífico y la comunidad se realizan de una vez para siempre en Cristo: es la economía de la palabra hecha carne de la cual los escritos del Nuevo Testamento son como la epifanía única. Pero, en una tercera etapa, la definitiva en que vivimos, el Espíritu Santo se extiende personalmente, para hacer presentes en toda la historia la economía de la Palabra hecha carne y el poder de su resurrección. Es la economía del Espíritu o la Tradición en la era de la Iglesia.

5. (...) El sentido del misterio. El Dios que se revela es el «Dios escondido». La revelación no nos debe hacer perder de vista el abismo de vida del Dios trinitario, vivida por su Pueblo, pero siempre inagotable¹⁵⁰.

Tales principios subrayan –como se puede apreciar– la intervención del Espíritu Santo en la expresión y en la comprensión del misterio redentor y, por ende, en la intelección de la Escritura que lo testimonia, porque es Él quien suscita los acontecimientos e inspira a los hagiógrafos para escribirlos y quien vivifica a la tradición. Con ellos además, la tradición oriental apunta al ámbito de la referencia, del acontecimiento salvador, evitando reducir la Escritura a su mera textualidad¹⁵¹; y señala el papel que la tradición desempeña como contexto necesario para la interpretación de la Escritura. En definitiva, se trata de un planteamiento que pone de manifiesto la continuidad que existe entre la revelación y su transmisión, y la necesidad de tener esto en cuenta a la hora de interpretar la Escritura.

Sobre el momento concreto en que se introduce la expresión, el autor afirma que esta proposición es la última incluida en la redacción definitiva.

(...) La frase subordinada causal, entró en un segundo tiempo porque los padres consideraban insuficiente la mención de estas tres instancias como criterio teológico de la interpretación. Ellos añadieron la cláusula que enuncia el prin-

cipio jeronimiano porque deseaban restablecer para la Iglesia contemporánea el talante exegético de la Iglesia antigua y deseaban ver en la interpretación de la Escritura una tarea eclesial y de fe, cosa que no veían garantizada en las tres instancias que ya se mencionaban. (...)

(...) Las tres instancias deben ser fecundadas por el principio de la interpretación en el Espíritu, según se desume de la hermenéutica antigua, pues eso es lo que los padres conciliares expresamente querían¹⁵².

En efecto, el criterio de la lectura en el Espíritu se añade en el esquema definitivo, mientras que la oración principal y la expresión de gerundio con valor final aparecían ya en el tercer esquema. Los padres conciliares quisieron traer a colación la causa por la que, si se pretende alcanzar *correctamente* el sentido de la Biblia, es necesaria una lectura atendiendo al contenido y la unidad de la Escritura. De otro modo quizá podría aparecer como arbitrario dicho criterio.

En lo relativo al sentido que la expresión cobra en el empleo que hace Benedicto XV en *Spiritus Paraclitus* (EB 469), Molina Palma afirma:

El uso que Benedicto XV hace de esta frase se parece al que había hecho León XIII. (...) En el uso que de la frase hacen los papas la preocupación doctrinal no está ausente, pero les urge subrayar la necesidad de una actitud de humildad y de piedad por parte del intérprete. A pocos años de la crisis modernista, el Papa espera y desea ante todo la obediencia a la Sede romana como garantía de la ortodoxia en doctrina¹⁵³.

Mientras que el Papa sólo deseaba subrayar que se debe adoptar una actitud de humildad cuando se interpreta la Escritura, la fórmula jeronimiana –que, según el autor, se fundamenta sobre cuatro pilares: el Espíritu Santo, la Escritura o texto, el Evangelio o sentido y el lector¹⁵⁴– tiene una significación más amplia. San Jerónimo –en consonancia con toda la tradición patristica– distingue dos tipos de sentido: el sentido obvio, patente o sentido judío; y el sentido espiritual o sentido cristiano. Alcanzar el sentido cristiano de la Escritura es una cuestión de horizontes de comprensión.

El sentido judío es aquel que da de sí la Escritura cuando se la interroga desde el horizonte de comprensión propio del judaísmo y que era aquel en que se leía antes del advenimiento de Cristo. Pero el cristiano ya no vive dentro de ese horizonte, sino dentro de otro caracterizado por la fe en Cristo; este cambio de entorno de referencias implica que el intérprete cristiano, si no quiere decaer ni

prescindir de su fe en la interpretación, debe plantear al texto las preguntas de un cristiano y el texto, colocado en el nuevo horizonte de referencias, al responder a los interrogantes cristianos, dará un sentido, que, sin dejar de ser inherente al texto, sustituye el sentido propio del anterior horizonte de comprensión. El sentido oculto saldrá a la luz, no por añadidura desde el exterior, sino porque el nuevo horizonte de comprensión permite la liberación del sentido que antes la letra, reteniendo, encubría. Según la fe cristiana, ese nuevo horizonte de comprensión no es ajeno al precedente horizonte judío, pues la historia de la salvación es obra de un mismo Espíritu. Este sentido no es advenedizo al texto, sino que le es inherente, porque es el sentido del Espíritu en que fue escrita la Escritura¹⁵⁵.

La lectura en el Espíritu –según san Jerónimo– es aquella que se realiza desde el horizonte de comprensión cristiano. Este sentido cristológico estaba ya expresado en el texto, aunque sólo ha podido ser desentrañado gracias a un nuevo horizonte de comprensión. El horizonte de interpretación no se entiende como algo meramente intelectual, sino que es una realidad vital que afecta a la totalidad de la persona que interpreta la Escritura. La licitud del empleo de un nuevo horizonte de interpretación radica en la autoría divina¹⁵⁶: el Espíritu Santo es quien –a un tiempo– otorga unidad de sentido a la revelación expresada en AT y NT, y vincula al intérprete con el texto y su sentido.

Molina Palma señala que, si la intervención de Edelby fue el detonante que llevó a incorporar la fórmula jeronimiana en la redacción definitiva y éste quería volver a conectar con la exégesis antigua, es lógico que su sentido no deba reducirse al que tiene en *Spiritus Paraclitus*. De ahí que concluya que el sentido de la expresión en *Dei Verbum* es el dado por san Jerónimo.

Por tanto, interpretar la Escritura en el sentido del Espíritu en que fue escrita significa que en toda interpretación auténtica de la Escritura se produce, por mediación del intérprete, el alumbramiento de un sentido que hace referencia al Evangelio de Cristo. El intérprete que participa de la misma realidad espiritual en que fue escrito el texto es capaz de sacar a la luz un sentido no explícito del texto pero inherente al mismo y, por tanto auténtico¹⁵⁷.

10.2. Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum

Si *Dei Verbum* 12b busca *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit* (EB 689) ahora el fin es *ad recte sacrorum textuum sensum eruendum* (EB 690): descubrir correctamente el sentido de los textos

sagrados. Por esta expresión entendemos que se alude al *sentido literal revelado*¹⁵⁸, esto es, al que expresan los textos de manera global en el canon, desde el horizonte de comprensión cristiano, puesto que la premisa –como se ve– es *Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit* (EB 690).

La estructura de ambas expresiones es paralela y aparece, casi igual, una vez más, en el párrafo anterior. En *Dei Verbum* 12b se dice *ad hagiographorum intentionem eruendam* y *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit* (EB 689). En los dos casos se indican las finalidades del proceso exegético: desentrañar la intención de los escritores y comprender aquello que quiso decir el autor con lo escrito. En la primera expresión hay una alusión a la *intentio auctoris*; mientras que en la segunda parece referirse más bien a la *intentio operis*, por la mención explícita de lo escrito, *scripto*. Por tanto, los dos fines –*intentio auctoris*, *intentio operis*–, aunque distintos, se encuentran vinculados, ya que la hipótesis o precomprensión de lo que el autor quiso decir ilumina el análisis de lo expresado en los textos y dicho análisis confirma o desmiente el planteamiento hipotético (*v. supra* capítulo II, 9).

La expresión de *Dei Verbum* 12c, *ad recte sacrorum textuum sensum eruendum* (EB 690), por un lado, muestra mayor paralelismo con la segunda expresión de *Dei Verbum* 12b, porque en ambos casos se utiliza el adverbio *recte*, con el que se alude no al sentido correcto de la Escritura –como presentan algunas traducciones¹⁵⁹– sino al acceso correcto al sentido de los textos; por otro, presenta parecido con la primera, ya que el verbo utilizado en esta ocasión es también *eruo*, *desentrañar*, *descubrir*, que es el punto de partida de la búsqueda del sentido literal histórico. Y es que, a la hora de desentrañar el sentido global de la Escritura entendida como *una* obra, la operación es también una inferencia probable o hipotética, es decir, una abducción.

Esta expresión se refiere directamente al *sacrorum textuum sensum*, esto es, a la *intentio operis*, pues –según lo visto (*v. supra* capítulo II, 8.3)– lo que Dios quiso comunicar es lo que efectivamente comunicó. Por tanto, ya no cabe distinguir –como veíamos en *Dei Verbum* 12b– *intentio Auctoris* e *intentio operis*. A todo esto, se añade la afirmación implícita de que el *rectus sensus* sólo se halla en esta *intentio operis* de los textos conformados como canon. Por consiguiente, la lectura en el Espíritu, que permite alcanzar correctamente el sentido, se realiza *en y a través* de los textos. No se trata de una interpretación supratextual o atextual, sino de una interpretación textual, hecha bajo unas condiciones específicas que se determinan a continuación.

10.3. Contentum et unitatem totius Scripturae

Si para descubrir la *intentio auctoris* o sentido literal inspirado la Constitución Dogmática propone considerar, entre otras cosas, los géneros utilizados, el contexto histórico de redacción y el contexto vital de cada autor, ahora, para acceder al sentido literal revelado, afirma que se ha de atender al *contenido y unidad de la Escritura*.

Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habitae vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei (EB 690).

Algunos comentaristas¹⁶⁰ piensan que, aparte de un principio general de interpretación –la lectura en el Espíritu–, aquí se aducen tres criterios hermenéuticos para una interpretación correcta del sentido global de la Escritura, a saber: el contenido y la unidad de la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe.

Sin embargo, prestando atención a la sintaxis del texto, observamos que lo que *Dei Verbum* 12c propone como principio hermenéutico o precomprensión para la lectura e interpretación de la Escritura es tan solo el contenido y la unidad de la Escritura: hay que partir de que la Biblia expresa la revelación –ése es su contenido–; y de que la interpretación de cada texto ha de encontrarse en armonía con la interpretación de los demás –ésa es su unidad–. La tradición y la analogía de la fe se presentan no como principios de interpretación, sino como medios concretos que deben ser tenidos en cuenta porque posibilitan una lectura holística y coherente de la Escritura: leemos la Biblia como expresión de la revelación, según lo ha hecho y nos lo ha transmitido la tradición; y lo hacemos como una unidad armónica y coherente, esto es, respetando la analogía de la fe¹⁶¹. De este modo explica el parágrafo Benedicto XVI, entonces Cardenal Ratzinger:

El presupuesto fundamental sobre el que descansa la comprensión teológica de la Biblia es la unidad de la Escritura. A este presupuesto corresponde como camino metodológico la «analogía fidei», es decir, la comprensión de las unidades textuales a partir de la totalidad. El Concilio añade a ésta otras dos indicaciones metodológicas. La Escritura es una desde el punto de vista del sujeto que la ha transportado a lo largo de la historia, es decir, del único pueblo

de Dios; por consiguiente, leerla como unidad significa leerla desde la Iglesia como desde su lugar existencial, y considerar la fe de la Iglesia como la genuina clave hermenéutica. Esto significa, en primer lugar, que la Tradición no impide el acceso a la Escritura, sino que lo abre; por otro lado implica, también, que a la Iglesia le corresponde, por medio de sus órganos institucionales, la palabra decisiva en la interpretación de la Escritura¹⁶².

Para llevar a cabo esa lectura que permite una *comprensión teológica de la Biblia*, además de tener en cuenta la *analogia fidei*, esto es, una comprensión de las partes en el todo de la Escritura, ésta ha de leerse desde la Iglesia y con la fe de la Iglesia, es decir, *ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis*. Por tanto, si la Escritura es expresión de la revelación, que nace en el seno de la tradición por inspiración divina, debemos concluir que la tradición no sólo no impide interpretar correctamente la Escritura sino que la facilita, la hace posible, puesto que la Iglesia es *su lugar existencial*. Por eso, se afirma al final del párrafo:

Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio (EB 690).

A todo lo que llevamos dicho debemos añadir una observación: el principio hermenéutico del que hablamos aparece precedido por la expresión, *non minus diligenter respiciendum est*, lýtotes con la que—como ya hemos visto (*v. supra* capítulo II, 8.5)—se señala la necesidad ineludible de tener en cuenta dicho principio para alcanzar correctamente el sentido de la Escritura. Tal vez sea éste el motivo que ha llevado a un sector de los comentaristas a concluir que *Dei Verbum* da por superados los métodos críticos. Si eso fuera así, se incurriría en flagrante contradicción con lo expresado en el parágrafo anterior. Aquí se señala que ambos aspectos —el principio hermenéutico y los métodos críticos— son igualmente necesarios, y que sin aquél los resultados de éstos no alcanzarían una comprensión teológica de la Escritura. Sin embargo, es obvio que *Dei Verbum* 12c establece la *conditio sine qua non* para acceder correctamente al sentido de los textos empleando métodos críticos. Dicho de otro modo, parece que, en *Dei Verbum* 12, la necesidad del empleo de métodos críticos es una obviedad y lo verdaderamente relevante es recalcar que éstos deben utilizarse sobre la base de ciertas premisas indiscutibles.

Por consiguiente, no nos parece acertada ni la opinión de quienes ven en *Dei Verbum* 12 sólo el definitivo espaldarazo al empleo de métodos críticos, ni la de quienes sostienen que los considera superados. Creemos que *Dei Verbum* 12 da por hecho que son necesarios y corrige ciertas desviaciones en su empleo.

Volviendo a *Dei Verbum* 12b, veíamos allí el esbozo de un proceso exegético en tres tiempos: intuición o *precomprensión* de la *intentio auctoris*; análisis de la *intentio operis*, latente en el texto; y *comprensión* recta del sentido literal histórico del texto (v. *supra* capítulo II, 9). Ahora el punto de partida de la búsqueda correcta del sentido global de la Escritura es su *precomprensión* como una obra que *expresa la revelación*. Partimos de una *precomprensión* que se verificará o se corregirá tras el análisis textual.

10.4. *El estatuto del exegeta y la actuación del Magisterio*

Según lo dicho en *Dei Verbum* –*cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit* (EB 688) –, no existe más que un ámbito de análisis textual, que soporta los dos sentidos. ¿Cuál es, por tanto, la misión del exegeta y en qué ámbito de análisis se mueve?

Como ya hemos dicho (v. *supra* capítulo II, 8.5), no faltan quienes piensan que la labor del exegeta ha de circunscribirse únicamente al nivel señalado por *Dei Verbum* 12b, esto es, a la búsqueda del sentido literal histórico, a través del estudio de los géneros, del contexto histórico y del contexto vital que se dejan traslucir en los textos, obrando de una forma aséptica –como si esto fuera posible–. Sin embargo –y aquí se encuentra el punto de inflexión del capítulo–, *Dei Verbum* señala que la labor de análisis propia del exegeta tiene que llevarse a cabo atendiendo a los criterios hermenéuticos que se derivan del principio de la lectura en el Espíritu con que fue escrita¹⁶³. Es decir, sólo es posible interpretar correctamente la Escritura en el seno de la fe eclesial. Así lo explica Benedicto XVI.

El lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia. Esta afirmación no pone la referencia eclesial como un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse, sino que es requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido conformando con el tiempo. (...) Por consiguiente, ya que «la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fe escrita», es necesario que los exegetas, teólogos y todo el Pueblo de Dios se acerquen a ella según lo que ella realmente es, Palabra de Dios que se nos comunica a través de palabras humanas (cfr. 1 Ts 2,13)¹⁶⁴.

Por consiguiente, éste no es un principio privativo del teólogo; antes bien todo lo contrario, es el único punto de partida adecuado para comprender *penitus*, totalmente, el sentido de la Sagrada Escritura. La tarea científica histórico-filológica de análisis e interpretación de cualquier exegeta¹⁶⁵ también debe ser desempeñada desde el horizonte de comprensión cristiano, esto es, desde la precomprensión de que la Biblia es *una* obra que globalmente *expresa la revelación*¹⁶⁶.

Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur (EB 690).

Por tanto, teniendo en cuenta el itinerario que dio origen al texto sagrado, el exegeta parte de la precomprensión de la Escritura en ambos niveles: considerando (a) *contentum et unitatem totius Scripturae* (EB 690) y (b) *hagiographorum intentionem* (EB 689). Desde este horizonte, analiza y explica los textos mediante el uso de metodologías diversas: *Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit* (c) (EB 689). Esto le permite realizar una comprensión de los textos: (d) en su sentido literal histórico: *ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit* (EB 689); y (e) en su sentido literal revelado o teológico, es decir, el sentido marcado como meta desde el principio: *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* (EB 688).

Según esto, la precomprensión global (a) no sólo afecta a la explicación (c) y a la comprensión que se haga de los textos interpretados en forma de canon (e), sino que influye también en la precomprensión que se tiene de cada uno de ellos por separado (b). Dicho de otro modo, el contenido y la unidad de la Escritura es una precomprensión global que debe tenerse en consideración también en la precomprensión de los textos singulares –analogía de la fe. Del mismo modo, la comprensión global de los textos (e) asume las comprensiones parciales (d).

Entiendo que, teniendo presente el contexto en que se formula *Dei Verbum*, ésta es una de sus aportaciones más importantes: plantear que el exegeta debe partir de una precomprensión desde la fe de modo que ésta ilumine toda su labor interpretativa desde el principio. Así lo expresa Molina Palma:

Toda interpretación supone un intérprete. No cualquier hombre es capaz de captar en la Escritura el sentido del Espíritu, sino aquél en quien vive el Espí-

ritu. Hermenéuticamente esta exigencia de una vida espiritual y eclesial resulta ahora obvia. Si la Escritura libra el sentido cristiano cuando se la interroga dentro de un horizonte cristiano, este horizonte es el del intérprete¹⁶⁷.

De esta manera no se producen rupturas entre los dos niveles de predicación de la Escritura, al tiempo que se les concede entidad a ambos. Tal planteamiento no es posible más que partiendo –como hace *Dei Verbum* desde su primer capítulo– de la economía de la revelación y de su transmisión, esto es, considerando todo el proceso desde la perspectiva del emisor divino¹⁶⁸.

Ya Pío XII, en *Divino afflante Spiritu* –tras afirmar que el exegeta ha de buscar el verdadero sentido de los textos para lo cual debe discernir el *sentido literal* de las palabras, mediante el estudio de la lengua literaria, el contexto histórico y la comparación con lugares semejantes–, afirma:

Sacrarum autem Litterarum exegetae, memores de verbo divinitus inspirato heic agi, cuius custodia et interpretatio ab ipso Deo Ecclesiae commissa est, non minus diligenter rationem habeant explicationum et declarationum magisterii Ecclesiae, itemque explicationis a Sanctis Patribus datae, atque etiam «analogia fidei», ut Leo XIII in Encyclicis litteris Providentissimus Deus sapientissime animadvertit. Singularem vero studio id agant, ut non tantum – id quod in quibusdam commentariis fieri dolemus eas res exponant quae ad historiam, archaeologiam, philologiam ad aliasque huiusmodi disciplinas spectent; sed, illis quidem opportune allatis, quantum ad exegesis conferre possint, ostendant potissimum quae sit singulorum librorum vel textuum theologica doctrina de rebus fidei et morum, ita ut haec eorum explanatio non modo theologos doctores adiuvet ad fidei dogmata proponenda confirmandaque, sed sacerdotibus etiam adiumento sit ad doctrinam christianam coram populo enucleandam, ac fidelibus denique omnibus ad vitam sanctam homineque christiano dignam adendam adserviat (EB 551).

Aunque sostiene que se debe atender a sus contenidos teológicos –según las explicaciones del Magisterio y de los Padres–, porque la Escritura es un libro recibido, sin embargo, no explica cómo se ha de armonizar esto con la actividad exegetica sobre los textos. Es más, propone tomar como punto de partida el estudio del sentido literal del texto, como se haría con cualquier otro texto humano, y añadir posteriormente una consideración de su contenido teológico¹⁶⁹. Esta praxis exegetica equivaldría a considerar la Escritura *de facto* como un libro humano con un mensaje espiritual. Por el contrario, partir de

la precomprensión teológica –por así decir– resulta más adecuado porque implica el reconocimiento de que la Escritura es una obra de Dios en su origen, para la cual se ha servido de los hombres, de modo que el resultado es todo de Dios y todo de los hombres.

Estas dos actitudes generan dos modelos de lectura muy diferentes: uno, cerrado a toda referencia extratextual, que sólo se pregunta acerca de lo que el autor dijo a través del texto, considerando éste como última instancia de interpretación; y otro –el propio de *Dei Verbum*– que, abierto a la referencia extratextual, busca en los textos la expresión de las distintas facetas de esa poliédrica realidad¹⁷⁰.

10.5. *El sentido espiritual en Dei Verbum 12*

Si de lo que venimos hablando hasta ahora es del sentido literal de la Escritura –bien literal histórico o inspirado, bien literal teológico, global o revelado–, ¿qué dice *Dei Verbum* 12 del sentido espiritual? Obviamente, de forma explícita nada, pues no emplea esta terminología. Puesto que se ha evitado emplear los términos *literal* y *pleno*, es lógico que no se aluda expresamente al *sentido espiritual*. Pero entonces, ¿dónde y cómo aparece el sentido espiritual en *Dei Verbum*? Si tuviéramos aquí a santo Tomás probablemente nos recordaría:

Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit (S. Th. I^a q.1 a.10 co.).

Como el sentido espiritual radica en las cosas de las que habla la Escritura, éste se encuentra expresado por el sentido literal, porque en él está *narrado*¹⁷¹. Efectivamente, cuando *Dei Verbum* se refiere a *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* (EB 688), contempla éste en tanto que sentido literal, por estar expresado mediante las palabras hagiográficas. Más adelante (EB 670) lo llama «sentido de los textos sagrados rectamente obtenido», con lo que vuelve a poner de manifiesto que se trata de un sentido literal. Es decir, el tradicionalmente llamado sentido espiritual es el que hemos llamado literal revelado. No se entiende el sentido espiritual como algo añadido al sentido literal, sino como el sentido literal interpretado desde un horizonte de comprensión cristológico. De este modo en *Dei Verbum* todo queda reducido a sentido literalmente expresado, lo cual implica la superación de los planteamientos psicólogos y logra la unidad metodológica en la interpretación.

CONCLUSIÓN

Podríamos seguir comentando los capítulos restantes de la Constitución Dogmática y comprobaríamos que el planteamiento general se mantiene hasta el final y que en su contenido se refuerza la unidad de la Escritura entre AT y NT (EB 692-694), se destaca la preeminencia del NT (EB 695-700) y se explica además el papel que desempeña la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (EB 701-707).

De todo lo dicho concluimos que la propuesta de *Dei Verbum* viene a restablecer precisamente aquellos aspectos debilitados en la exégesis bíblica católica por el influjo de las metodologías histórico-críticas –la conexión de los textos con su referencia y con la tradición a través de la cual nos ha llegado, y la función de ésta última en la interpretación de aquéllos–; y lo lleva a cabo haciendo explícitas las dos acepciones de *Dei Verbum* –palabra de Dios-revelación y palabra de Dios-Escritura– y empleando la modalidad discursiva narrativa, que le permite evocar todo el proceso histórico que ha dado origen a los textos sagrados en el seno de la Iglesia.

Esto tiene sus repercusiones interpretativas, pues partiendo –como decimos– de que la Sagrada Escritura es, en su conjunto, expresión de la Revelación concluida en la etapa apostólica; de que es, a su vez, expresión objetivada de la tradición apostólica; y de que ha sido escrita bajo inspiración del Espíritu Santo, por lo que tiene a Dios por Autor y es en sentido propio Palabra de Dios; y sobre la base de esta continuidad entre Revelación, tradición apostólica y Sagrada Escritura, *Dei Verbum* sostiene que la Biblia debe ser interpretada sin olvidar que es palabra humana a través de la cual *Dios habla a los hombres*. Por tanto, obviamente, es necesario y lícito el recurso a los métodos críticos, pero teniendo siempre presente que es en su forma canónica como la Escritura, palabra de Dios inspirada, expresa la Revelación. Más aún, los métodos no se podrán emplear eficazmente si no es bajo esta premisa. Dicho de otro modo, da a entender que no es posible disociar el proceso interpretativo en dos momentos: lo que dijo el autor humano en el momento histórico en que lo escribió, para lo cual se emplean métodos críticos objetivistas; y lo que dice actualmente en su forma canónica, cuyo acceso parece fundamentarse en la lectura analógica, esto es, en medios de carácter subjetivo. El proceso ha de ser exactamente el inverso, integrando los dos aspectos. Es decir, lo primordial es saber qué dicen los textos de la Sagrada Escritura en el contexto del canon y a la luz de la tradición viva de la Iglesia, para lo cual recurriremos al análisis textual.

Por consiguiente, *Dei Verbum* hace hincapié no en la cuestión metodológica –cuyo empleo da prácticamente por supuesto–, sino en los presupuestos ontológicos y metodológicos que la preceden, que no siempre se han adecuado a la naturaleza de su objeto de estudio, y en la inversión del proceso interpretativo. Es necesario recuperar la referencia de la Biblia y la tradición en que ha sido recibida e interpretada durante siglos, para que los métodos sean realmente efectivos.

La propuesta de *Dei Verbum* –que acabamos de comentar– se halla en perfecta consonancia con la filosofía hermenéutica gadameriana. Hans-Georg Gadamer, sobre la base de una profunda crítica a la tradición racionalista desde sus raíces, edifica una teoría acerca de la comprensión humana y su naturaleza lingüística en la que, entre otras cosas –como veremos a continuación–, se reivindica la tradición como condición necesaria del conocimiento¹⁷². Asimismo, son fecundas, en esta misma línea pero con una mayor concreción metodológica, las aportaciones de Paul Ricœur –de las que también trataremos–. Pero para que se comprenda con mayor hondura el alcance de esta nueva tradición interpretativa, que inaugura un nuevo marco exegético, expondremos también sus antecedentes, esto es, la hermenéutica de Schleiermacher y de Dilthey, y la ontología de Heidegger.

1. Cfr. BENEDICTO XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», *Acta Apostolicae Sedis*, 102 (2010) 681-787, n. 3. (Citaré por el número de párrafo). Cfr. también entre otros Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, cuarta edición, 316 y ss.; Ghislain LAFONT, «La Constitution *Dei Verbum* et ses précédents conciliaires», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 58-73; Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 407-439.
2. Sobre algunos postulados filosóficos de la exégesis liberal, cfr. Joseph RATZINGER (*et al.*), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra (Colección «Libros Palabra»), Madrid 2003; Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 7-21.
3. Cfr. Vicente BALAGUER, «La Constitución Dogmática *Dei Verbum* y los estudios bíblicos en el siglo XX», *Anuario de Historia de la Iglesia* 10 (2001) 239-251.
4. Para el estudio de las intervenciones del Magisterio de la Iglesia, además del relato contenido en la propia encíclica *Divino afflante Spiritu* (EB 539-545) y del estudio citado en la nota precedente, cfr. Raymond E. BROWN, Thomas Aquinas COLLINS y Armando J. LEVORATTI, «Declaraciones de la Iglesia», en Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 856-869; JOANNES PAULUS II, «I expleto sæculo a Litt. Enc. *Providentissimus Deus* necnon L exeunte anno a Litt. Enc. *Divino afflante Spiritu* foras datis habita (23-04-1993)», *AAS* 86 (1994) 232-243. Se trata del conocido como «Discurso *De tout cœur*», que precede al Documento de la PCB sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». Citaré con dicho título y por los números del *Enchiridion biblicum* (EB 1239-1258); Ghislain LAFONT, «La Constitution *Dei Verbum* et ses précédents conciliaires», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 58-73.
5. Acerca de las formulaciones del Magisterio relativas a la verdad de la Biblia, cfr. Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 217-241.
6. Gonzalo ARANDA, «Función de la Escritura en la revelación», en César IZQUIERDO (*et al.*), *Dios en la Palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 492.
7. Cfr. Maurice D'HULST, «La question Biblique», *Le Correspondant* (25 de enero 1893), 220. La inerrancia, según D'Hulst, no alcanzaría a cuestiones científicas e históricas contenidas en la Biblia. Como ya hemos señalado anteriormente, una breve exposición acerca de esto puede encontrarse en Valerio MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao 1995, tercera edición, 235-237.
8. Sobre la formulación de la veracidad de la Biblia en *Dei Verbum*, cfr. Gonzalo ARANDA, «Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura (una *quaestio* de Santo Tomás citada por la Constitución *Dei Verbum*)», *Scripta Theologica* 9 (1977) 393-424.

9. Como la de Dolindo Ruotolo, sacerdote italiano que, bajo el pseudónimo de Dain Cohenel, publica un opúsculo en el que advierte de los peligros de la exégesis crítica, que atenta contra la sacralidad del texto bíblico; y contrapone el sentido literal, descubierto con la investigación crítica, al sentido espiritual, de la Iglesia.
10. JUAN PABLO II, «Discurso *De tout cœur*», 23-04-1993 (EB 1244).
11. Joseph RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», 25.
12. Albert VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en Joseph RATZINGER (et al), *ESCRITURA E INTERPRETACIÓN. LOS FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA*, 147-173, cita 158.
13. Entre los comentarios a *Dei Verbum*, cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1991; Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 407-439; René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Fides, Québec 1998; René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990; Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»*, 12, Ediciones Aldecoa, Burgos 1987; Joseph RATZINGER (et al), *ESCRITURA E INTERPRETACIÓN. LOS FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA*; Bernard SESBOÜÉ, «La comunicación de la Palabra de Dios: *Dei Verbum*», en Bernard SESBOÜÉ y Christoph THEOBALD., *Historia de los dogmas. Tomo IV. La palabra de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 403-437; VV.AA., *La Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione*, Elle di ci, Torino 1967; entre los manuales, Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*; Pierre GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Editorial Herder, Barcelona 1968; y Valerio MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*.
14. Cfr. especialmente Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, 97-104, en él pueden encontrarse referencias a publicaciones anteriores sobre el tema del mismo autor y otros; Albert VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 147-173. Como reflejo de este nuevo planteamiento en los manuales de Teología Fundamental, cfr. César IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
15. Cfr. César IZQUIERDO, *Parádisos. Estudio sobre la tradición*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006. Sobre el proceso de distinción entre revelación y transmisión de la revelación, cfr. Antonio M^a ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1983.
16. Cfr. entre otros muchos Joseph RATZINGER (et al), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*; Ugo VANNI, «Exégesis y actualización a la luz de la *Dei Verbum*», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, 235-246.
17. Lafont habla de una *perspectiva teológica, económica e interpersonal* para referirse al planteamiento que hace *Dei Verbum* de la revelación y de su transmisión (cfr. Ghislain LAFONT, «La Constitution *Dei Verbum* et ses précédents conciliaires», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 64).
18. Albert VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 158.
19. Cfr. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 415 y ss.

20. Tanto el proemio como el epílogo presentan el estilo formulario propio de una constitución dogmática, de modo que todo lo que venimos comentando acerca de la alternancia de modalidades narrativa y expositiva se produce entre los párrafos segundo y vigésimo quinto.
21. Cfr. Antonio M^a JAVIERRE, «Proemium» (n.1), en VV. AA. *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Elle di ci, Torino 1967, 155-173. Una sinopsis sobre los sucesivos esquemas y sus enmiendas se puede consultar en Gregorio RUIZ, «Historia de la constitución *Dei Verbum*», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, 45-151. Otros estudios sobre la historia de la redacción de la Constitución Dogmática pueden encontrarse en Umberto BETTI, «Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»», en VV. AA. *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Elle di ci, Torino 1967, 11-131; más completo, Francisco GIL HELLÍN (comp.), *Dei Verbum: Constitutio dogmatica de divina revelatione*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
22. Cfr. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 411. El autor señala: Dentro de estas redacciones, es importante darse cuenta de la diferencia entre el primer esquema titulado *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, y el segundo, llamado *Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione*. Cambiar el objeto –desde las fuentes de la revelación, hasta la revelación en sus fuentes– tiene una importancia capital en la manera de entender la Escritura y, en consecuencia, de concebir la teología de la Escritura. Más aún, la forma definitiva de *Dei Verbum* subraya que Tradición y Escritura constituyen un solo y único depósito de la revelación (EB 682-683) cuya interpretación queda bajo la autoridad y custodia del Magisterio de la Iglesia (EB 684).
23. Cfr. BENEDICTO XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», nn. 7-8. Sobre las diversas maneras en que se presenta la Palabra de Dios, cfr. Leo SCHEFFCZYK, «La Sagrada Escritura: Palabra de Dios y de la Iglesia», *Communio* (edición española) 23 (2001/2) 154-166. Acerca de la expresión palabra de Dios aplicada a la revelación y la Escritura, cfr. Sandra SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, Cerf/Fides, Paris 1995, 54-73.
24. En el caso anterior nos estamos refiriendo, como señala Vicente Balaguer, a la palabra de Dios en la revelación y en la proclamación apostólica; mientras que en éste, a la palabra de Dios en la Iglesia (cfr. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 424-439).
25. Cfr. Albert VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 153.
26. Cfr. Sandra SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture sainte*, 54-73.
27. Cfr. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 26 y ss.
28. Ángel ANTÓN, «La comunidad creyente, portadora de la revelación», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, 294. Habría que matizar estas palabras pues la transmisión de la revelación se produce también en el tiempo apostólico.
29. Se podría objetar que este párrafo constituya un período expositivo aduciendo que se trata de una narración en la que se cuenta en presente aquello que tiene una continuación en el presente, es decir, aquellas acciones que son durativas. Esto, que encontramos en los párrafos tres y cuatro, podría explicar las palabras siguientes:
(...) Quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cfr. Eph. 2, 18; 2 Petr. 1, 4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cfr. Col. 1, 15; I Tim. 1, 17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cfr. Ex. 33, 11; Io. 15, 14-15) et cum eis conversatur (cfr. Bar. 3, 38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat (EB 670).

Sin embargo, difícilmente explicaría estas otras:

Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident (EB 670).

La revelación ha concluido, por lo que lo propio sería referirlo en pasado. Por ello, considero que el parágrafo dos es expositivo –lo cual justifica el uso del presente gnómico–, y que lo verdaderamente significativo, en este caso, es el uso del *placuit* inicial.

30. Ciertamente, el parágrafo primero (EB 669), que corresponde al proemio, presenta forma expositiva, pero entiendo que se trata de una fórmula de proclamación solemne obligada en todas las Constituciones Dogmáticas que, por tanto, no admite variación. Lo mismo sucede con el parágrafo final del documento –el epílogo–, en el que la autoridad competente –en este caso el Santo Padre– aprueba todo lo dicho anteriormente (EB 708).
31. O'Collins, poco después del Concilio, hacía notar esta utilización de los tiempos verbales en relación con la revelación pasada y presente, de lo cual trataremos más adelante. Cfr. Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», 97-104.
32. El resto del documento desarrolla este esquema inicial pero en lo concerniente a la transmisión de la revelación. Es decir, los párrafos tercero y cuarto tienen su desarrollo en los capítulos segundo al quinto, sobre la transmisión de la revelación; mientras que el parágrafo quinto, sobre el modo como hay que recibir la revelación, parece desarrollarse propiamente en el capítulo sexto, sobre la Escritura en la Iglesia.
33. Sigo parcialmente los comentarios de René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 15-20. Sobre la revelación y su transmisión, cfr. también César IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, 55-199.
34. Latourelle hace notar que el *sacramentum voluntatis suae* (Eph 1,9) incluye los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la participación del hombre en la vida divina. Cfr. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 93. Anteriormente, en las páginas 15 y 16, explica cómo esto se deduce de las citas de Efesios 1,9 y 2,18. Esto también ha sido señalado, entre otros, por Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, 179-181.
35. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 417.
36. *Sacramentum* es la forma que ofrece la *Vulgata* frente a *mysterium*, transcripción de la expresión griega y forma preferida por la mayor parte de las versiones actuales.
37. Cfr. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 19.
38. Creo que la traducción al castellano de este texto –que interpreta *autem* como una conjunción adversativa– resulta desafortunada, pues en el texto no parece establecerse la más leve oposición entre lo dicho anteriormente y esto. Más bien parece ser una explicitación de aquello.
39. Sobre el diverso planteamiento de Vaticano I y Vaticano II acerca de la relación entre creación y revelación, cfr. Valerio MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, 25-29; Bernard SESBOÜÉ, «La comunicación de la Palabra de Dios: Dei Verbum», 410.
40. Valerio MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*, 40. El autor cita como ejemplo de manual preconiliar el de Charles PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, publicado por Herder. A continuación, comenta ampliamente la relación entre palabras y acontecimientos, y el sentido del término hebreo *dabar*, palabra-acontecimiento, diverso del *logos* griego, palabra pensada. De la misma opinión es Latourelle, quien subraya:
Es importante hablar de acciones, de obras:
(1) porque la teología preconiliar tenía una tendencia invencible a reducir la revelación a las palabras orales de Jesús;
(2) porque de este modo se ha infravalorado la revelación histórica mediante acontecimientos del Antiguo Testamento: la salida de Egipto, el exilio, etc.
René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 17-18.

41. Cfr. *ibid.*, 19.
42. *Dei Verbum* parece salir al paso tanto de la postura de Pannenberg –que reduce la revelación a acontecimientos, sin palabras–, como de la de Bultmann –que privilegia, en la revelación, la palabra sobre el acontecimiento. Sobre las tesis de Pannenberg, cfr. Rino FISICHELLA, «La teología de la revelación. Situación actual», en César IZQUIERDO (dir.), *Dios en la Palabra y en la Historia. XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 41-82. Sobre las de Bultmann, cfr. Juan ASHTON, «Cristo, mediador y plenitud de la revelación (DV. 4)», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, 208-211. Sobre las distintas concepciones de la noción de revelación desde el Concilio Vaticano II, cfr. entre otros Fernando OCÁRIZ y Arturo BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 36-54.
43. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 429-430.
44. Cfr. Paul RICEUR, *Temps et récit* III, Seuil, Paris 1985, 225. Para una explicación de la extensión de los términos *gesta* y *verba* en *Dei Verbum*, cfr. René LATOURELLE, «El Concilio Vaticano II y la Constitución Dei Verbum», en *Teología de la revelación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1967, 351-398, concretamente 359 y ss. Se trata de un trabajo algo más extenso del que venimos citando del mismo autor, publicado con anterioridad.
45. Cfr. Vicente BALAGUER, «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 345-383, especialmente 376 y ss. Cabría preguntarse entonces si no estamos refiriéndonos ya a la tradición apostólica o, lo que es lo mismo, si la tradición apostólica no ha de ser considerada revelación. En caso de que así fuera, habría que explicar en razón de qué se mantiene la distinción entre ámbito de la revelación y ámbito de su transmisión. Abordaremos esta cuestión más adelante (v. *infra* capítulo II, 4.2).
46. Sobre la confluencia entre el mito y el logos en el ámbito judeo-cristiano y el proceso posterior de intento de deshelenización del cristianismo, cfr. BENEDICTUS XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. (Studiorum Universitatem Ratisbonensem, 12-09-2006)», *AAS* 98 (2006) 728-739.
47. Cfr. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática Dei Verbum», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 433.
48. Como ejemplo, cfr. entre otras las encíclicas de JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Redemptoris missio*. Cfr. también BENEDICTUS XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», nn. 11-13.
49. Cfr. Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», 97-104.
50. Latourelle utiliza, para referirse a ésta, la expresión *revelación en su fase activa y constituyente*. Cfr. René LATOURELLE, «El Concilio Vaticano II y la Constitución Dei Verbum», 356.
51. Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», 103. La de los apóstoles es una revelación fundante participada. A esto volveremos más adelante (v. *infra* capítulo II, 4.2).
52. Anteriormente se ha puesto de manifiesto la pertenencia de los apóstoles a la economía de la revelación por cuanto son receptores y conformadores en expresión humana de la revelación, pero no como hagiógrafos, actividad que ya pertenece claramente a la economía de la transmisión de la revelación.
53. Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», 99. Cfr. también BENEDICTUS XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», nn. 17-18.
54. Vicente BALAGUER, «La economía de la Sagrada Escritura en Dei Verbum», *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 897-898. Del mismo parecer es Antonio M^a Artola (cfr. Antonio M^a ARTOLA, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución Dogmática 'Dei Verbum'*, Ediciones Mensajero, Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 351).

55. Aunque el tema de la revelación se trata de manera específica en el primer capítulo, su presencia se deja ver en toda la Constitución Dogmática. Es cierto que el término *revelatio*, sólo aparece hasta el parágrafo séptimo (EB 677) y no vuelve a utilizarse hasta el vigésimo sexto (EB 708). Sin embargo, el verbo *revelare*, que también está presente en esta parte, en los párrafos segundo y quinto (EB 670 y 674), se utiliza en formas de pasado, personales e impersonales, en los párrafos séptimo, noveno, décimo, undécimo, décimo cuarto y décimo séptimo (EB 677, 682, 684, 686, 692 y 695). Los cuatro primeros pertenecen al capítulo segundo, mientras que los otros dos, al cuarto y al quinto respectivamente. De este modo, a partir del capítulo segundo se evoca la revelación pasada como un proceso consumado fundante, cuya transmisión se realiza en la Iglesia mediante la tradición y la Escritura.
56. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 417. Se refiere a Helmut GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion», 64-84.
57. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución 'Dei Verbum'*, 239-241; César IZQUIERDO, *Parádosis. Estudio sobre la tradición*, 80-91.
58. Siglo también en este tema a René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 33-45. Cfr. además BENEDICTUS XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», nn. 17-21; César IZQUIERDO, *Parádosis. Estudio sobre la tradición*, 80-91.
59. Cfr. José M^a CASCIARO, «El acceso a Jesús a través de los Evangelios», en Lucas Francisco MATEO-SECO (dir), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, 79-110. En n. 1 se ofrece, de forma sintética, un *status questionis* de la investigación acerca de la continuidad entre la predicación de Jesús y el kérygma apostólico, surgida como reacción a los trabajos de Rudolf Bultmann y Martin Dibelius.
60. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 37.
61. César IZQUIERDO, *Parádosis. Estudio sobre la tradición*, 82-83. Cfr. también Luis ALONSO SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición (DV. 8)» en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución Dei Verbum*, 256.
62. Cfr. Gonzalo ARANDA, «Tradición, tradiciones y Sagrada Escritura», en VV. AA. *Teología del Sacerdocio 21. Ministerio, tradición y regla de fe en los tres primeros siglos*, Aldecoa, Burgos 1990, 13-66.
63. Sobre la distinción entre tradición apostólica y eclesiástica, cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», 243-283. Otros autores hablan de tradición fundadora y tradición receptora. Cfr. Pierre GRELOT, *La tradition apostolique*, Paris, Cerf, 1995.
64. Como es sabido y hemos mencionado ya, Hermann S. Reimarus, partiendo de la hipótesis de que tuvo que darse necesariamente discontinuidad entre el Jesús histórico y el Cristo proclamado, inicia en el siglo XVIII una corriente de investigación que trata de alcanzar sólo el primero de estos tres momentos: el Jesús histórico. Cfr. Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 7-21; Rudolf SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, 15-35. *Dei Verbum* recuerda que la Escritura expresa la fe apostólica proclamada.
65. Vicente BALAGUER, «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 366.
66. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», 254. Frente a ésta, el autor habla de tradición pasiva para referirse al contenido de la tradición.
67. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 36.
68. Joseph RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, 71. Hace estas reflexiones a propósito de la definición dogmática de la Asunción de la Virgen, cuyos primeros vestigios en la tradición no son anteriores al siglo V.

69. Algunos comentaristas, como Sesboué, han reprochado a *Dei Verbum* la poca claridad para definir la tradición apostólica y para distinguirla de la tradición eclesiástica. Ciertamente, lo que hace es definirla negativamente: dice lo que no es tradición apostólica. Cfr. Bernard SESBOÜÉ, «La comunicación de la Palabra de Dios: *Dei Verbum*», 418-425.
70. Ilustra este asunto una de las enmiendas propuestas por los padres conciliares, recogida por Alonso Schökel: hay que considerar la Tradición como la misma vida de la Iglesia. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», 263.
71. A este respecto resulta ilustrativo el relato hecho en sus memorias por Benedicto XVI –entonces Cardenal Ratzinger– acerca de la intervención de Geiselman en el Concilio Vaticano II. El citado autor interpretaba de tal manera las actas del Concilio de Trento que su conclusión –que auto a la llamada plenitud material de la Biblia–, conllevaba unas consecuencias a la postre más peligrosas que el principio de la *Sola Scriptura*, que Trento había querido combatir (cfr. Joseph RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, 100-105). Páginas antes (cfr. *ibid.*, 71), el Cardenal narra lo que sucedió con el dogma de la Asunción de la Virgen, hecho que cuestiona *de facto* la plenitud material de la Escritura.
72. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, 240. En esta misma obra puede consultarse el artículo de Gregorio RUIZ, «Historia de la Constitución *Dei Verbum*», 45-76. Cfr. también Bernard SESBOÜÉ, «La comunicación de la Palabra de Dios: *Dei Verbum*», 403-406 y 418-425; Albert VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», 151-157.
73. Cfr. Gonzalo ARANDA, «Tradición, tradiciones y Sagrada Escritura», 13-66.
74. Cfr. Gonzalo ARANDA, «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», 529-562. El trabajo aborda la relación entre la tradición, la Sagrada Escritura, la Iglesia y el Magisterio, y explica cómo se puede llegar a la armonía que debe existir entre el Magisterio de la Iglesia, que custodia e interpreta la *Sagrada Escritura*, y la actividad exegética, que facilita su comprensión.
75. César IZQUIERDO, *Parádoxis. Estudio sobre la tradición*, 84.
76. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «El dinamismo de la tradición», 281.
77. Quizá el hecho de que todo cristiano se vea impelido por las palabras de Jesucristo a predicar el Evangelio haya inducido a no ver con suficiente claridad que sólo los apóstoles han hecho la operación que va de los hechos salvíficos al lenguaje humano que los expresa. El resto ha recibido la revelación ya expresada, bien con el lenguaje verbal y vital de la tradición, bien con el lenguaje humano y divino de la Escritura.
78. Cfr. Gerald O'COLLINS, «Revelación: pasado y presente», 97-104.
79. Vicente BALAGUER, «La economía de la Palabra de Dios. A los 40 años de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 37 (2005/2) 436.
80. En relación con esto, es interesante la apreciación de François Dreyfus, quien afirma que los *Evangelios* no son propiamente la reproducción de los hechos y palabras de la vida de Jesucristo, sino una relectura o actualización de éstos hecha por los hagiógrafos a la luz del misterio pascual (cfr. François DREYFUS, «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202).
81. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 41.
82. De la tradición se puede decir que es palabra de Dios en cuanto que es un hecho, *gestum*, incoado por Jesucristo, quien se revela a los hombres *gestis verbisque* (EB 670).
83. Cfr. Gonzalo ARANDA, «Tradición, tradiciones y Sagrada Escritura», 15 y ss. Sobre la relación entre tradición, Magisterio y Escritura, cfr. también François DREYFUS, «L'Actualisation de l'Écriture. III. La place de la tradition», *Revue Biblique* 86 (1979) 321-384.
84. Gonzalo ARANDA, «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», 541.
85. Alonso Schökel hace notar que las enseñanzas de los Padres no son tradición. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, 240.
86. Cfr. Paul RICEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. En este proceso, según veremos más adelante, no se entiende que la comprensión alcance la identificación ni con la rea-

lidad expresada ni con la comprensión que tuvieron de ésta los apóstoles. Más bien se habla de una aproximación a la realidad de origen y a la comprensión que sus testigos tuvieron de ella tal y como está testimoniada en los escritos a la luz de la realidad eclesial actual.

87. Como señala Antonio PITTA:
[La Tradición] no es llamada sólo a tutelar, mediante el concurso del Magisterio, los sentidos de la Escritura, sino además a transmitirlos y multiplicarlos en los diversos contextos eclesiales.
Antonio PITTA, «Nuovi metodi di analisi letteraria», en VV. AA., *PCB L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, Elledici, Torino 1998, 152.
88. Aunque es cierto que hay nueve menciones más en otros capítulos del documento. El tema de la inspiración aparece por primera vez en *Dei Verbum* en el capítulo segundo, dedicado a la transmisión de la revelación, donde se alude en tres ocasiones a la inspiración con expresiones diversas. En el párrafo séptimo de *Dei Verbum*, se dice que los apóstoles y los varones apostólicos escribieron el mensaje salvador *sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti* (EB 677); en el octavo, se indica que la predicación apostólica está expuesta *in inspiratis libris* (EB 679); y en el noveno, se afirma que la Escritura es palabra de Dios *quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur* (EB 682). Todos estos contenidos aparecen recapitulados en el párrafo undécimo. Las ocasiones en que se vuelve a aludir después del capítulo III se comentarán más adelante.
89. Sigo en esta exposición a Vicente BALAGUER, «La «Economía» de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 893-939; y Vicente BALAGUER, «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 345-383. Sobre la inspiración y las novedades desde el Vaticano I, cfr. entre otros Antonio M^a ARTOLA, «La inspiración de la Sagrada Escritura», 337-357; Antonio M^a ARTOLA, «La inspiración bíblica», en Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 133-241; Valerio MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, 119-179. Una monografía sobre el tratamiento de la inspiración a lo largo de la historia puede encontrarse en Johannes BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», en Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER, Leo SCHEFFCZYK, *Historia de los Dogmas* I 3b, BAC Enciclopedias, Madrid 1973.
90. En esta cita, que a su vez incluye una referencia al Concilio de Trento (EB 57), se omiten las alusiones explícitas a la edición Vulgata Latina e implícitas, a las tesis del erudito jesuita del siglo XVIII Jacques Bonfrère, quien—como es sabido—distingue entre inspiración antecedente, concomitante y subsiguiente, y explica la inerrancia de la Escritura como el efecto de una asistencia negativa por parte del Espíritu Santo, esto es, como un auxilio para no incurrir en error; del prelado alemán Daniel B. von Haneberg, que cifra la inspiración sólo en la aprobación subsiguiente por parte de la Iglesia; del franciscano Philip Chrismann y del premostratense austríaco Johannes Jahn, quienes la identifican con la asistencia para no incurrir en error. Sobre este tema, cfr. entre otros Antonio M^a ARTOLA, «La inspiración bíblica», 208-209.
91. Es sabido que estas últimas palabras fueron incluidas en *Dei Filius* de una forma algo fortuita. Con ello se quería evitar una afirmación algo más comprometida. Sin embargo, no debemos dejar de reconocer que la expresión apuntaba en una dirección certera, de la que ni siquiera los intérpretes de *Dei Verbum*, un siglo después, parecen haber sido conscientes (cfr. Vicente BALAGUER, «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 352-353).
92. Esta idea es desarrollada por algunas interpretaciones eclesiológicas o comunitarias de la inspiración, surgidas en el seno de la teología católica a finales de los años cincuenta (cfr. Vicente Balaguer, La «Economía» de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*, *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 922-935). Sobre los modelos profético y comunitario de inspiración y sus implicaciones, cfr. Walter WOGELS, «L'Écriture, inspirée et inspirante», en J. DUHAIME et O. MAINVILLE (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Médiaspaul, Québec 1994, 261-296.

93. Cfr. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, 49.
94. Cfr. Vicente BALAGUER, «La Economía de la Sagrada Escritura en *Dei Verbum*», *Scripta Theologica* 38 (2006/3) 899.
95. Vicente BALAGUER, «La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la revelación», *Scripta Theologica* 40 (2008/2) 352.
96. Cfr. Johannes BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», 72-78.
97. En relación con el concepto *Theopneustos*, *hapax legómenon* en el griego bíblico, cfr. «Theopneustos», en VV.AA., *GLNT*, X, cols. 1104-1108.
98. La Iglesia no hace sino confirmar su canonicidad al reconocerse en ellos. Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, especialmente 124-136 y 225-229.
99. Un ejemplo de esta preponderancia puede encontrarse en el manual de Tuya y Salguero que dedica sesenta y tres páginas a explicar la inspiración pasiva y los errores al respecto, cfr. Manuel de TUYA y José SALGUERO, *Introducción a la Biblia I*, 102-164.
100. Cfr. Ignace DE LA POTTERIE, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en Joseph RATZINGER *et al.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 55-98.
101. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 51.
102. S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228.
103. El párrafo undécimo de *Dei Verbum* formula esto de manera positiva, es decir, desde la perspectiva divina. Subraya que los hagiógrafos escribieron lo que Dios quiso que escribieran. De ahí que, para saber lo que Dios nos comunicó, tengamos que comprender lo que comunicaron los hagiógrafos.
104. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «Interpretación de la Sagrada Escritura (DV. 12)», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La Palabra de Dios en la Historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum»*, 396. Cfr. también José Manuel SÁNCHEZ CARO, «Hermenéutica bíblica y metodología exegética», en Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 243-436, especialmente 318-363.
105. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Concilio Vaticano II Comentarios a la Dei Verbum sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969, 422-423.
106. Esta interpretación resulta poco coherente con lo que se dice en el párrafo undécimo de *Dei Verbum*.
107. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 208.
108. Alguien podría objetar que no se subraya suficientemente la intención divina antecedente, de modo que parece que hablamos de una inspiración consecuente –siguiendo las tesis del erudito jesuita del siglo XVIII Jacques Bonfrère–. Como es sabido, éste distingue entre inspiración antecedente, concomitante y subsiguiente, y explica la inerrancia de la Escritura como el efecto de una asistencia negativa por parte del Espíritu Santo, esto es, un auxilio para no incurrir en error. (Cfr. Antonio M^a ARTOLA, «La inspiración bíblica», 208-209). Pero lo que queremos decir aquí es que, mientras que en *communicare voluerit* queda explícita la intencionalidad divina, que recae sobre todo lo comunicado en la Escritura, el verbo *placuit* expresa sólo la aceptación de lo dicho *eorum verbis*. Por tanto, Dios lo quiere todo; pero además, en la primera expresión, se subraya la perspectiva global, mientras que, en la segunda, la parcial de cada hagiógrafo.
109. Obsérvese que esto, obviamente, implica un espaldarazo –como se advierte en el párrafo siguiente (EB 689)– al empleo de ciertos métodos de interpretación de carácter diacrónico que suelen englobarse con otros bajo el genérico epígrafe de método histórico-crítico; pero –como decimos– se introduce un elemento correctivo clave: la intencionalidad con la que han de emplearse. Los métodos deben usarse para alcanzar aquello que Dios quiso decirnos. Es decir, las investigaciones sobre el sentido literal no son una finalidad en sí mismas, como parecen ser consideradas por algunos de sus cultivadores.

110. La crítica literaria actual ha subrayado la ingenuidad del planteamiento propio de la hermenéutica romántica, por cuanto no es posible la verificación del sentido de un texto. Cfr. George STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1998. No existen mecanismos de verificación, únicamente podríamos hablar de criterios y reglas conjeturales de validación, es decir, medios para establecer cuál es la interpretación más probable. Cfr. Eric Donald HIRSCH Jr., *Validity in Interpretation*, Yale U.P., New Haven and London 1967; Eric Donald HIRSCH Jr., *The Aims of Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago 1976; Paul RICŒUR, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986).
111. El reconocimiento de que todo el sentido literal de la Escritura es de Dios no implica un rechazo o una minusvaloración del papel del hagiógrafo –antes bien, todo lo contrario–, pues aquí se subraya, al mismo tiempo y de manera explícita, que el camino de acceso a lo que Dios comunica a través de la Escritura pasa necesariamente por lo que es comunicado por las palabras hagiográficas.
112. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 213-214.
113. *Dei Verbum* no emplea los términos *sentido literal*, *pleno* y *espiritual*, en lo que parece un empeño consciente por mantenerse al margen de dicha terminología, y alude, en cambio, a la expresión hagiográfica y a la aceptación divina de dicha expresión. Vicente Balaguer propone llamar, al literal histórico, *sentido literal inspirado*, por ser el resultado de la inspiración en el hagiógrafo; y, al global, *sentido literal revelado*, porque expresa el contenido de la revelación (cfr. Vicente BALAGUER, «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», en *Scripta Theologica* 36 (2004/2) 509-563). Entendemos que *Dei Verbum* habla del sentido literal histórico cuando se refiere a la expresión hagiográfica con *eorum verbis*; mientras que, para aludir al que venimos llamando global o literal revelado, utiliza las locuciones *quid Ipse nobiscum communicare voluerit* (EB 688) y *recte sacrorum textuum sensum* (EB 690).
114. Como es sabido, el Doctor Angélico (v. *supra* capítulo I, 1.1.1) señala que el sentido literal radica en las palabras mientras que el espiritual se encuentra en las realidades expresadas por aquéllas (cfr. S. Th. I, q. 1 a. 10 co.). Cfr. Stefano PARENTI, «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso», *Sacra Doctrina* 77 (1975) 69-92. Sin embargo, tras el Concilio Vaticano II, no sólo no se ha abandonado la estéril oposición entre sentido literal y sentido pleno en las propuestas exegéticas, sino que se han redefinido ambos conceptos incurriendo en flagrantes contradicciones (v. *supra* capítulo I, 3, 4.1 y 5.2), de modo que tales términos se revelan metodológicamente inútiles. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, EB 1420-1422.
115. Santo Tomás no abordó directamente la cuestión de la inspiración. Todo lo que se puede colegir de su pensamiento acerca de este tema ha sido extraído de sus consideraciones sobre la profecía, tratada en las cuestiones 171 a 174 de la *secunda secundae*. Pues bien –extrapolando la doctrina del Aquinate (cfr. S Th II-II, q. 171 a. 4 co) –, entendemos que, en el momento de puesta por escrito, se da una inspiración imperfecta equivalente a la profecía imperfecta de la que habla el Doctor Angélico para explicar que el profeta no siempre comprende el alcance de una revelación. La inspiración se perfecciona cuando el texto pasa a formar parte del canon y es Palabra de Dios en la Iglesia.
116. Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 17.
117. Cfr. François DREYFUS, «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202.
118. A la ampliación de sentido contribuye la recepción del texto. En la lectura se produce una actualización de lo recibido, a tenor del conjunto de experiencias, conocimientos, etc., del lector. Cfr. H. Paul GRICE, «Lógica y conversación», en Luis Ml. VALDÉS VILLANUEVA (ed), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Editorial Tecnos, Madrid 1991, 511-530; John L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona 1982; José DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Pragmática de la comunicación literaria*, Arco/Libros, Ma-

- drid 1986; Alejandro G. VIGO, «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», *Teología y vida* XLVI (2005) 254-277; Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO, «Fuerza y actualidad de los textos», en Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO (dir), *La Sagrada Escritura, palabra actual, XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 17-34; Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1988.
119. Hay quienes prefieren como modelo para explicar la Biblia, no el de una obra literaria formada por muchos libros, sino el de una biblioteca, siguiendo la etimología del nombre Biblia. Según esto, la Biblia es la biblioteca de los libros sobre el pueblo de la Iglesia, cuyo sentido global, querido por Dios, sería también el que se desprende de la lectura de todos los libros como un canon literario. Sin embargo, esta imagen o modelo no da tanta razón de su coherencia interna como la que da la noción de obra. (Cfr. Raymond BROWN, *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia*, Sígueme, Salamanca 19972).
 120. Algunos han llamado a éste, sentido literal pleno porque, aunque parece desbordar la intención del autor humano, está expresado en la letra y es el efecto de la plenitud de la revelación en Cristo. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, EB 1420-1422.
 121. Los sistemas verbales, por su propia naturaleza, permiten construir textos comprensibles a distintos niveles de competencia, textos que son susceptibles además de cargarse de nuevos sentidos, incluso sobrepasando la intención de su autor. No resulta extraño, por ejemplo, que un texto escrito en un determinado momento adquiera nuevas resonancias, a la luz de otros posteriores. Este fenómeno es lo que la crítica literaria semiótica ha dado en llamar *transducción* literaria (cfr. Lubomir DOLEŽEL, *Historia breve de la poética*, Síntesis, Madrid 1990, 229-238). Tampoco lo es que parezca expresar algo que difícilmente puede atribuírsele intencionalmente al autor, en el momento en que lo escribió, aunque –en ese caso– quizás habría que cuestionar la licitud de dichas lecturas. Esto sucede en todo tipo de textos, no es algo privativo del texto revelado. ¿Por qué no pensar que Dios se ha servido de estas virtualidades del lenguaje verbal articulado para comunicarse con los hombres? A esta potencialidad textual es a la que aluden los críticos que conciben el texto no sólo como producto sino como productividad (cfr. entre otros Paul RICŒUR, «Acerca de la interpretación»; Cesare SEGRE, *Principios de análisis del texto literario*).
 122. Dicho de otro modo, el cambio no viene propiciado por la textualidad, sino por la nueva referencia, prevista por Dios desde el principio. Para subrayar la prioridad de la *intentio auctoris*, las formas verbales de estas expresiones aparecen en *Dei Verbum* en *perfectum* (v. *supra* capítulo II, 7).
 123. Después del Concilio se han publicado interesantes trabajos acerca de la inspiración en los que se pone de manifiesto que ésta también alcanza al momento en que la Iglesia conforma el canon. La Iglesia es, por tanto, el *bagiógrafo definitivo* de la Escritura, lo cual le confiere autoridad para su interpretación. Cfr. entre otros Johannes BEUMER, «La inspiración de la Sagrada Escritura», 47 y ss; Helmut GABEL, «Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwertigen wissenschaftlichen Diskussion», 64-84; Karl RAHNER, «Inspiración», 386-398; Karl RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura (Quaestiones disputatae)*; Bernard SESBOÛÉ, «La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historique-théologique», *Recherches de Science Religieuse* 92/1 (2004) 13-44; Walter WOGELS, «L'Écriture, inspirée et inspirante», 261-296.
 124. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 213-214.
 125. De ahí que –como veremos– una exégesis que tenga por objeto únicamente el acceso al sentido literal histórico, más aún, que no analice este sentido literal histórico en el horizonte de la revelación, es forzosamente errada (v. *infra* capítulo II, 10.4). Habrá que determinar qué posibilidades ofrecen los distintos métodos de interpretación para llevar a cabo una interpretación integradora de estos dos niveles de enunciación (v. *infra* capítulo IV).
 126. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 131.

127. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 51-52.
128. Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 129.
129. Cfr., entre otros, Luis ALONSO SCHÖKEL, «Interpretación de la Sagrada Escritura (DV. 12)», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*, 385-425; René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde*, 51-56.
130. Ignace DE LA POTTERIE, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», 73-74.
131. Ciertamente es que este *sed* se había introducido ya en la elaboración del tercer esquema en la frase *sed ad recte sacrorum textuum significationem eruendam, respiciendum est etiam ad contentum totius Scripturae, in viva Ecclesiae traditione, sub analogía fidei* (cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 217). Pero en esa expresión aparecía también atenuado por *etiam*, de modo que el valor era igualmente copulativo.
132. Gonzalo ARANDA, «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», 531.
133. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 216. Aquí también habremos de situar –como acabamos de ver– a Ignace de la Potterie, aunque Molina Palma no lo haga (cfr. Ignace DE LA POTTERIE, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», 73 y ss.).
134. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 216.
135. Cfr. Joseph RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, 78.
136. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 216.
137. *Ibid.*, 217.
138. El género literario, que es un modo de clasificación de las obras escritas según criterios formales y a veces temáticos, actúa como clave de lectura pues proporciona al lector una precomprensión, es decir, una idea de lo que se dispone a leer y de la actitud con que ha de afrontar la lectura. No es lo mismo tener delante una novela que un libro de historia. En el primer caso, leeremos el texto en clave de ficción y buscaremos en él, coherencia interna y verosimilitud; mientras que, en el segundo, reclamaremos que responda a la verdad de los hechos. Además, si se trata de una novela, trataremos de desentrañar su sentido tomando como punto de partida el mero texto ya que el texto crea el sentido; en tanto que si estamos ante un texto histórico, lo leeremos cotejándolo de continuo con la referencia de la cual procede su sentido. Por tanto, los géneros guardan estrecha relación con la intención inicial del autor al tiempo que aportan una clave de lectura al lector. Sobre el pacto de lectura que establece el autor con el lector mediante el género literario, cfr., entre otros, Philippe LEJEUNE, «El pacto autobiográfico», en *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Endymion, Madrid 1994, 49-87; José M^a POZUELO YVANCOS, *Teoría del lenguaje literario*, 233-236.
139. Cfr. Jaime NUBIOLA, «Abduction or the Logic of Surprise», *Semiótica* 153 1/4 (2005) 117-130.
140. Cfr. Joseph RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», 26.
141. *Ibid.*, 24-25; Ignace de la Potterie entiende también que se alude al punto de vista humano, filológico e histórico (cfr. Ignace DE LA POTTERIE, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», 75).
142. Mannucci ve también en estas palabras una alusión a las formas de expresión previas a los géneros literarios, estudiadas por Gunkel (cfr. Valerio MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, 294-295).
143. Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 207 y ss. Allí se afirma que, para valorar la verdad de un texto, hay que tener en cuenta a qué género pertenece.
144. Cfr. Joseph RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», 19-54, especialmente 30-42. El autor denuncia los planteamientos viciados del método y la falta de autocritica ante la ausencia de resultados definitivos. Sigue en esto la tesis doctoral, publicada sólo en alemán, de Reiner BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (ThDiss 16), Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, Basel 1981.

145. Tampoco menciona las limitaciones que estas metodologías tienen ya que, por su naturaleza racional y diacrónica, se ven obligadas a dejar la palabra en el pasado, a tener que obviar su vertiente teológica y a no poder valorar la obra en la unidad del canon. Además carecen de sistemas de verificación de resultados. Cfr. Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 12-14.
146. Sobre el sentido del principio jeronimiano en este punto de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, especialmente 200-233.
147. Cfr. BENEDICTO XV, «Carta Encíclica *Spiritus Paraclitus* del 15 de septiembre de 1920», *AAS* 10 (1920) 385-423, cita EB 469; S. HIERONYMUS, *In Gal.* 5, 19-21: PL 26, 417 A.
148. Ignace DE LA POTTERIE, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», 74; también Ignace DE LA POTTERIE, «La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12,3)», en René LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, 159-186, en especial n. 67.
149. Molina Palma establece cuatro etapas en la historia de la fórmula: los inicios y fundamentos de una teología hermenéutica cristiana, que se hallan en el Nuevo Testamento y en los Padres apostólicos; el período de formulación de principio, que va de Orígenes a san Bernardo de Claraval y cuya expresión más redonda sea quizá la de san Jerónimo; la crisis del principio, en el siglo XII, con la primera escolástica y, coincidiendo con el inicio de las universidades y la secularización de la cultura, como consecuencia de cierto rechazo del testimonio patrístico, al interpretarlo de modo estrecho; y la reposición –a partir del siglo XV– y asunción del principio por parte del Magisterio, desde el Concilio de Trento. (Cfr. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 200 y ss.).
150. Neophytos EDELBY, «Discurso Ad Caput III», en Luis ALONSO SCHÖKEL (dir), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Editoria Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969, 481-484.
151. Antes Edelby había hecho notar que la Iglesia Occidental acusa todavía las consecuencias de la crisis planteada por la Reforma –que oponía la Escritura a la tradición de la Iglesia– y del cariz que tomó la exégesis en la Contrarreforma. Por eso sugiere que, para acabar con la mentalidad jurídicista y nominalista, hay que volver al centro del misterio de la Iglesia.
152. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 218-219. Utiliza un italianismo «desumir» en lugar de deducir.
153. *Ibid.*, 200.
154. Cfr. *ibid.*, 105 y ss.
155. *Ibid.*, 106.
156. Como es sabido, la licitud de una lectura desde un nuevo horizonte de interpretación, el cristiano, procede del uso que los apóstoles hacen de los libros del AT en la proclamación del Evangelio (EB 694) y de la exégesis del AT contenida en el NT y realizada por el mismo Jesucristo y por los apóstoles; y su causa última es que ambos testamentos tienen a Dios como autor (EB 686).
157. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 107.
158. Empleamos la terminología de Vicente Balaguer quien llama al literal histórico *sentido literal inspirado*, por ser el resultado de la inspiración en el hagiógrafo, y al global *sentido literal revelado*, por expresar el contenido de la revelación (cfr. Vicente BALAGUER, «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», en *Scripta Theologica* 36 (2004/2) 509-563).
159. Lejos de todo fundamentalismo, en ningún momento la Constitución Dogmática *Dei Verbum* señala que exista un único sentido correcto de la Escritura, sino que apunta hacia el acceso correcto, adecuado al mismo.
160. Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, «Interpretación de la Sagrada Escritura (DV 12)», en Luis ALONSO SCHÖKEL y Antonio M^a ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*, 411-414. De modo similar lo entienden,

- entre otros, Valerio MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*, 296-303; Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 218-219; y José Manuel SÁNCHEZ CARO, «Hermenéutica Bíblica y metodología exegética», en Antonio M^a ARTOLA y José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, 338-356.
161. La *analogia fidei* –como es sabido– es la expresión que utiliza la teología dogmática para aludir a que la doctrina cristiana forma un todo coherente que se organiza armónicamente y no puede haber contradicción entre aspectos parciales de la misma; de modo que, a la hora de interpretar la Escritura, no se debe incurrir en contradicción ni con la fe objetiva ni entre unos pasajes y otros. Para una sucinta descripción del concepto, cfr. Karl-Heinz MENKE, «Analogia fidei», *LTbKI* (1993) 574-577.
 162. Joseph RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», 25.
 163. A este respecto, cfr. JUAN PABLO II, «De tout cœur», 23-04-1993 (EB 1247 y ss).
 164. BENEDICTUS XVI, «Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Verbum Domini*», n. 29.
 165. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, EB 1473-1483.
 166. Asimismo, el texto –retomando la idea recogida en *Providentissimus Deus* (EB 109)– afirma que su labor ha de ponerse al servicio de la Iglesia, instancia última de interpretación de la Escritura. El orden de esta redacción pone de manifiesto más claramente que, por lo general, el único *a priori* de la labor del exegeta es leer la Escritura *respiciendum (...) ad contentum et unitatem totius Scripturae*. El Magisterio no ejerce propiamente una labor de orientación previa que coarte el trabajo del exegeta. Cfr. Gonzalo ARANDA, «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», 529-562.
 167. Mario A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, 106.
 168. Obviamente, todo esto presupone que, como hemos visto desde el principio del capítulo, tanto el sentido inspirado como el revelado son sentidos literales, esto es, expresados por la letra.
 169. Este es el planteamiento que hacen manuales preconciarios como el de Perrella y Vagaggini (cfr. Gaetano Maria PERRELLA e Luigi VAGAGGINI, *Introduzione alla Biblia: corso sistematico di studi biblici*, 193-204).
 170. Cfr. Vicente BALAGUER, «La relevancia de la noción de texto en la hermenéutica bíblica», 248-260.
 171. Recordemos una vez más la máxima gregoriana que santo Tomás transforma genialmente en *quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium* (S. Th. I^a q.1 a.10 s.c.). Cfr. Pier Cesare BORI, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991, 79-94. La audacia de la epistemología de santo Tomás convierte el sentido literal en fundamento de todo. Cfr. también Ceslas SPICQ, «Saint Thomas d'Aquin, exégète», *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (1946) 694-738.
 172. Con ello no afirmamos que *Dei Verbum* sea una propuesta consciente e intencionalmente hermenéutica. Es improbable que sus redactores conocieran y hubieran previsto los efectos de *Verdad y método*, publicada en 1960, obra en la que Gadamer formula su propuesta (v. *infra* capítulo III, 4).

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	69
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	75
ÍNDICE DE LA TESIS	77
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	81
<i>DEI VERBUM</i> Y LA TRADICIÓN CRÍTICA HERMENÉUTICO-PRAGMÁTICA	101
LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA <i>DEI VERBUM</i> SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN	101
INTRODUCCIÓN: DE <i>DEI FILIUS</i> A <i>DEI VERBUM</i> , UN NUEVO PLANTEAMIENTO	101
1. LA ESTRUCTURA DE <i>DEI VERBUM</i>	104
2. EL TÍTULO: LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE LA EXPRESIÓN <i>DEI VERBUM</i>	107
2.1. Acepciones de la expresión <i>Dei verbum</i>	108
2.2. <i>Verbum caro factum</i> y <i>Dei verbum</i>	110
2.3. Acepciones del término <i>Evangelium</i>	111
3. LA ECONOMÍA DE LA REVELACIÓN	113
3.1. Economía de la revelación: aspectos formales	113
3.2. Economía de la revelación: aspectos temáticos. Novedades en la noción de <i>revelatio</i>	115
4. LA ECONOMÍA DE LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN DIVINA	121
4.1. Economía de la transmisión de la revelación: aspectos formales	122
4.2. Economía de la transmisión de la revelación: aspectos temáticos	122
5. LOS APÓSTOLES EN LA REVELACIÓN Y EN LA TRANSMISIÓN DE LA REVELACIÓN	128
6. RELACIONES ENTRE TRADICIÓN Y ESCRITURA: LA ESCRITURA EN EL PROCESO DE REVELACIÓN	129
7. INSPIRACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA: ASPECTOS FORMALES Y TEMÁTI- COS DEL CAPÍTULO III DE <i>DEI VERBUM</i>	133
7.1. Inspiración y verdad	135
7.2. Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura	138
7.3. Condescendencia de Dios	138

8. <i>DEI VERBUM</i> 12A	138
8.1. <i>Quid Ipse nobiscum communicare voluerit</i>	139
8.2. <i>Quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit</i>	141
8.3. ¿La intención de Dios frente a las intenciones de los hombres o un itinerario para llegar al sentido?	143
8.4. Relación entre el sentido global de la Escritura y los sentidos dados por los hagiógrafos	145
8.5. El método o itinerario para la comprensión de la Escritura	150
9. <i>DEI VERBUM</i> 12B	153
10. <i>DEI VERBUM</i> 12C	157
10.1. <i>Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit</i>	157
10.2. <i>Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum</i>	161
10.3. <i>Contentum et unitatem totius Scripturae</i>	163
10.4. El estatuto del exegeta y la actuación del Magisterio	165
10.5. El sentido espiritual en <i>Dei Verbum</i> 12	168
CONCLUSIÓN	169
NOTAS	171
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	185